LE MUSÉON

LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES
ET L'ATHÉNÉE ORIENTAL

TOME III

JANVIER 1884

LOUVAIN
TYPOGRAPHIE DE CH. PEETERS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
RUE DE NAMUR, 22

—

1884

LE SYSTÈME CHRONOLOGIQUE

DE M. LIEBLEIN

SUR LES TROIS PREMIÈRES DYNASTIES DU NOUVEL EMPIRE ÉGYPTIEN ET LE SYNCHRONISME ÉGYPTIEN DE L'EXODE.

I.

Le système de M. Lieblein.

L'égyptologie a reçu communication, il y a dix ans, d'un système chronologique formulé par un savant norwégien (1), M. Lieblein et destiné à réconcilier les listes de Manéthon avec le total de ses dynasties, réellement énoncé par lui-même, ainsi que l'ont prouvé MM. Lepsius (2) et Th. H. Martin (3). M. Lieblein, admettant à la fois ce total et les chiffres de Julius Africanus, arrive à les faire coïncider exactement par des synchronismes de dynasties simultanées, réparties dans le moyen et dans le nouvel empire. En thèse générale, l'existence de dynasties simultanées à certaines époques concorde bien avec les faits et avec les lacunes de l'histoire égyptienne, et pour une partie du moins de celles que M. Lieblein a choisies, la vraisemblance est réelle, si le mode de concordance n'est pas suffisamment démontré. Les raisons qu'il donne aux pages 2 à 8 de son introduction pour adopter l'ensemble de son système sont en général satisfaisantes. Cependant on est déjà mis en garde contre l'exactitude des détails, 1° par son respect pour des chiffres

(1) *Recherches sur la chronologie égyptienne, d'après les listes généalogiques*, par J. Lieblein. — Christiania 1873.

(2) *Ueber die manethonische Bestimmung des Umfangs der aegyptische Geschichte* (Acad. de Berlin 1857).

(3) *Opinion de Manéthon sur la durée totale des trente dynasties égyptiennes. Revue archéol.* 1860.

qui non-seulement ne présentent aucune garantie de fidélité chez les copistes, mais sont *habituellement démentis*, quand l'étude des monuments originaux nous permet de calculer la distance d'un règne à un autre; 2° par la pensée dominante que l'auteur a exprimée dans son titre : celle de trouver dans les généalogies un élément de chronologie rigoureusement scientifique. En effet, outre que la durée des générations varie nécessairement beaucoup d'une famille à l'autre, et d'un siècle à l'autre pour une même famille, les cas sont rares où un tableau de cette nature est garanti contre l'omission d'une ou de plusieurs générations. La première table d'Abydos, qui avait conduit Champollion et la science entière, pendant près de vingt ans, à confondre la XIIe dynastie avec la XVIe devrait servir à nous rendre tous bien circonspects à cet égard.

Mais ce n'est point l'ensemble du système de M. Lieblein, ce n'est point son application aux différentes périodes de l'histoire égyptienne que je me propose d'aborder dans ce court mémoire. Convaincu par les leçons de M. de Rougé qu'une chronologie absolue ne peut pas être établie, même approximativement, pour tout ce qui précède l'expulsion des pasteurs, je n'ai point à m'engager dans des détails de chiffres qui me paraissent tout à fait insuffisants pour jamais conduire à un résultat d'ensemble. Au contraire, il existe, pour la période qui s'étend du commencement de la XVIIIe dynastie à l'avènement de la XXIIe, des éléments d'une discussion très sérieuse, et c'est d'ailleurs dans ces limites que sont compris les faits récemment apportés par l'auteur à l'appui de sa doctrine, dans le *Recueil* de M. Maspero. Tel sera donc le terrain de la présente discussion. La XXIe dynastie n'est mentionnée dans aucun des détails produits par M. Lieblein et qui seront discutés ici. Il sera néanmoins fait usage de l'avènement de la XXIIe, mais seulement pour l'établissement d'un point de repère. Ce sont donc réellement des faits concernant les trois premières dynasties du nouvel empire que nous aurons seuls à étudier.

Là, en effet, est le nœud de la question ; si pour cette période il existe des synchronismes certains, les grandes lignes de sa chronologie sont assurées. S'il en existe de probables,

il faudra pour les abandonner des raisons irréfutables. Mais, d'autre part, même en conservant ces points fixes, il importera d'examiner la valeur réelle des raisons alléguées en sens contraire, la vraie signification des textes qu'on leur oppose. Il est possible que, par l'examen du système de M. Lieblein, la science soit conduite à des conclusions, différentes, il est vrai, des vues qu'il a émises, mais néanmoins intéressantes et utiles au progrès général de l'égyptologie ; c'est cet ensemble de considérations et de faits qui va être l'objet de la présente discussion.

II.

Points de repère chronologiques de la période en question.

Les points de repère admis jusqu'ici pour cette période sont au nombre de trois ; deux autres sont moins précis et moins nets; je ne parlerai de ces derniers que pour mémoire, leur valeur étant accessoire, même au cas où ils seraient maintenus définitivement. Ces points de repère sont : 1° l'Exode, 2° le renouvellement de la période sothiaque, 3° l'invasion de Scheschonk Ier en Palestine. L'importance capitale de cette question préliminaire ne permet pas de la traiter en peu de mots, d'autant plus qu'il est un de ces points sur lequel des difficultés diverses ont été soulevées anciennement et récemment, difficultés auxquelles on peut répondre au moyen de découvertes récentes, mais auxquelles, si je ne me trompe, on n'a pas encore publiquement répondu (1). Il s'agit de la date de l'Exode.

Cette date est conclue d'un texte du IIIe Livre des Rois (VI, 1) portant que la 4e année du règne de Salomon, année où fut commencée la construction du temple de Jérusalem, était la 483e à partir de l'Exode. Trois sortes d'objections ont été faites, soit au sujet de la fidélité des copistes dans le maintien de ce chiffre 483, soit au sujet de la conclusion à tirer quant au synchronisme égyptien de cet

(1) Je dis *publiquement*, ne pouvant attribuer ce terme à l'examen que j'en ai fait dans mon cours de 1879.

événement. La 4e année de Salomon est-elle bien, comme on le dit communément, l'an 1014 avant l'ère chrétienne? Le chiffre 483 est-il conciliable avec les récits et les chiffres contenus dans le Livre des Juges? L'Exode a-t-elle eu lieu, comme le croyait M. de Rougé, peu après la mort de Ramsès II, ou au contraire à la veille de l'avénement de la xxe dynastie.

Les deux premières questions ont été examinées par mes maîtres et je n'ai point à les étudier longuement ici. Pour la date de Salomon, la discordance est minime entre les savants; elle ne s'étend pas à un demi-siècle et par suite ne peut avoir d'importance bien sérieuse pour la chronologie égyptienne. M. Oppert a maintenu, dans de savants travaux, les données traditionnelles touchant la durée des dynasties de Juda et d'Israël, les objections tirées, soit d'un fragment des annales de Tyr, soit de la négation d'un intervalle assez long entre les règnes d'Assurlihhis et de Téglatphalassar II à Ninive ne me paraissent point suffisantes pour répondre à une argumentation aussi serrée que la sienne; mais, je le répète, ceci n'a qu'une importance très secondaire pour l'objet qui nous occupe. Quant à la période des Juges, pendant longtemps les difficultés consistaient ou plutôt semblaient consister dans l'énumération des faits et des périodes, qui donnait un total bien supérieur au chiffre indiqué : on y a répondu victorieusement, et depuis bien longtemps déjà, en faisant observer que les invasions étrangères, ou du moins un certain nombre d'entre elles, ne s'étendirent pas à la Palestine entière, en sorte qu'il y eut simultanéité entre des faits divers. Aujourd'hui on veut, au contraire, raccourcir singulièrement cette période, en supposant que les Hébreux ont quitté l'Egypte durant la période d'anarchie qui a précédé l'avènement de la xxe dynastie. Cette opinion, il est nécessaire de l'examiner ici en détail.

III.

Le synchronisme égyptien de l'Exode.

A vrai dire, elle n'est pas entièrement nouvelle. Elle a, dans l'antiquité, un précédent bien connu; mais il faut

ajouter : bien peu imposant. Il appartient à Josèphe, mais à l'une des plus étranges fantaisies de cet écrivain, à celle qui lui a fait chercher, dans l'histoire des Hyksos, une confirmation, *ad usum gentium*, de l'histoire de sa nation.

Josèphe, racontant d'après Manéthon, dont il dit copier ici le texte, la seconde invasion des Pasteurs, provoquée ou favorisée par l'insurrection des Impurs et qui amène une éclipse momentanée de la XIX[e] dynastie, ajoute ces mots : « On dit qu'un prêtre de famille héliopolitaine fut l'auteur » de cette destruction du gouvernement et des lois, et qu'il » se nommait Osarsiph, nom dérivé de celui d'Osiris, le » dieu d'Héliopolis; on dit qu'étant devenu membre de ce » peuple, il changea aussi de nom et prit celui de Moyse (1). »

Josèphe dit où commence sa copie du texte de Manéthon; il ne dit pas où elle se termine, et ce sont les éditeurs modernes qui ont placé ici le terme des guillemets. Quand il le dirait d'ailleurs, il y aurait lieu de se demander si cette dernière phrase peut réellement être de Manéthon. Un prêtre égyptien, un prêtre de la Basse-Egypte, pouvait-il croire qu'Osiris fût le dieu local de la ville de An ou On du nord, l'Héliopolis des Grecs? Ce dieu était, il est vrai, solaire, mais il ne portait là que deux noms : le générique Ra, qui correspond parfaitement au grec Hélios et qui fournissait au chef-lieu sa désignation sacrée de *Pa-Ra*, *demeure du soleil*, synonyme ordinaire de On (2), et *Toum*, le soleil avant son lever, soit quotidien soit cosmique (3). Il est vrai qu'un texte d'Esné cité par M. Brugsch (4) donne à Oun-nofré (l'Être bon), c'est-à-dire à Osiris, parmi d'autres titres, celui de *Souverain dans An* (sans ajouter *du nord*), mais fût-il réellement question ici d'Héliopolis, comme le pense l'auteur allemand, cela serait loin de constituer Osiris comme divinité Poliade. Les cultes locaux étaient

(1) Josèphe contre Appion, I, 26.

(2) Voy. J. de Rougé, *Monnaies des nomes de l'Egypte*, p. 37-38. et Brugsch, *Geogr. Inschr. der aeg. Denkm.* I, 159, 247 et 254.

(3) V. J. de Rougé, *Ibid.*, p. 38, Brugsch, *Ibid.* I, p. 3, 87, 139, 254, 257, 286; II, 26. Et pour le sens de *Toum* ou *Atoum* E. de Rougé, *Notice sur les monuments égyptiens du Louvre*, p. 128 (édit. de 1873), Pierret, *Dict. d'archéol. ég.* p. 76-77.

(4) *Ubi supra*, p. 145-146 (et n° 565a des planches).

assurément multiples dans toutes les villes importantes de l'Egypte ; et nous savons positivement qu'ils l'étaient ou qu'ils le furent à Héliopolis (1). Plusieurs fois, quoique incidemment, celui d'Osiris est nommé parmi eux (2), enfin, ce qui est plus grave, les mythes héliopolitains de Mnévis (3) et du phénix (4) sont des mythes osiriens. Le nom d'*Osarsif* est bien égyptien : il veut dire *Osiris-enfant*, ou, avec une orthographe en partie différente, *Osiris le purificateur*. Mais Manéthon, qui devait savoir parfaitement le grec, a-t-il pu écrire : ἀπὸ τοῦ ἐν Ἡλιουπόλει Θεοῦ Ὀσίρως, d'Osiris *la* divinité (par excellence) d'Héliopolis ? Il n'est pas facile de l'admettre.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que Josèphe ait admis comme véritable ce récit de Manéthon. Il le combat même avec plus ou moins de critique (5), et il ne croit pas non plus que les Hébreux aient fait, en Egypte, ce qu'on attribue aux premiers Pasteurs ; le tort grave de sa critique, c'est de se figurer que l'histoire des enfants d'Israël a servi aux Egyptiens de type au récit d'une invasion imaginaire (6). Mais sans identifier les Hébreux avec les Impurs, la science moderne a récemment essayé de confondre chronologiquement et historiquement l'Exode avec l'expulsion de ceux-ci, ou du moins de l'expliquer par l'affaiblissement de l'Egypte à cette époque. Que faut-il en penser ?

On n'a pas combattu directement, que je sache, les raisons par lesquelles Champollion d'abord et M. de Rougé ensuite, ont placé sous le fils de Ramsès II le départ des Israélites. Cette opinion s'accorde et avec le récit hébraïque et avec l'histoire de la XIXe dynastie, tandis que le déplacement proposé nous amène à une époque où la situation du pays était très différente de celle que nous dépeint l'histoire de ce départ. Mais ce n'est pas tout : en le plaçant

(1) *Ibid.*, I, 254-257 ; III, 22, 29.

(2) *Ibid.*, I, 256 : citations diverses, dont trois du *Todtenbuch*.

(3) Voy. J. de Rougé, *ubi supra* p. 38. Brugsch, *ubi supra*. p. 259. Langlois, *Numismatique des nomes de l'Egypte*, p. 36-37.

(4) Brugsch, *ubi supra*, I, 258 ou III, 21 ; cf. Wiedemann, dans la *Zeitschrift* de 1878, p. 89-106.

(5) Aux chapitres 28 et 29.

(6) Voy. chap. 25-26.

à la veille de l'avènement de la xxe dynastie, on *réduit* la période des juges à une durée impossible, même avec l'application la plus large du système parfaitement raisonnable, qui a été rappelé plus haut, sur la simultanéité d'invasions et de délivrances diverses dans l'est et dans l'ouest de la Palestine. On se trouverait de plus en désaccord avec un texte chronologique, très bien concordant lui-même avec celui du Livre des Rois, mais auquel on n'a pas jusqu'ici prêté l'attention que réclamait cette concordance : c'est le morceau du Livre des Juges (X, 7-9, XI, 26), où il est dit qu'il s'était écoulé *trois siècles* entre l'arrivée d'Israël à l'est du Jourdain et l'invasion ammonite. Si ce chiffre n'a pas été altéré, il n'est pas possible de placer l'Exode trois siècles seulement *avant Salomon*, comme quelques-uns inclinent au moins à le faire; et il le serait encore moins de la faire entrer dans le système de M. Lieblein qui ramène au xie siècle l'avènement de la xxe dynastie.

IV.

La date de Ramsès III.

Mais, d'autre part, la décadence de la xixe dynastie et le règne du fils de Ramsès II, ne sont-ils pas assez rapprochés pour que le choix entre les deux comme synchronismes de l'Exode ait peu d'importance au point de vue chronologique ? En d'autres termes peut-on reporter le règne de Merienphtah Ier, jusqu'à près de cinq siècles avant Salomon, en conservant à Ramsès III la date communément admise de la seconde moitié du xive siècle, et doit-on maintenir celle-ci? Voilà deux questions connexes et capitales. Commençons par la plus simple, celle du règne de Ramsès III.

Le motif qui lui a fait assigner une date absolue et non relative, c'est un phénomène calendaire dont la date est incontestable, et qui est rapporté à ce règne par une inscription de ce règne même, trouvée à Médinet-Habou : je n'ai point à reprendre après M. de Rougé l'examen de ce texte. M. Lieblein en fait abstraction, mais il est décisif. Il porte,

sous la date du 1er thot (1), la mention du lever de Sothis, et par conséquent il exprime une année de coïncidence entre l'année normale et l'année civile. La période de déplacement étant de 1460 années juliennes, et la coïncidence ayant reparu en 138 de notre ère, sous le règne d'Antonin-le-pieux, l'année en question doit être 1322 ; or l'inscription la donne comme la XIe de Ramsès III. Il est vrai, M. Brugsch qui n'hésite pas, dans son *Histoire d'Egypte* p. 194, à lire : 1er thot, a cru, du moins à un certain moment de sa carrière (2), que les mots : lever de Sothis représentaient seulement une éponymie du 1er thot. Mais M. de Rougé a répondu, dans son cours (inédit) de 1865, que j'ai eu le bonheur de suivre, que cette désignation avec un tel sens ne se trouve nulle part ailleurs, et que, quelques règnes plus tard, la même fête est reportée à un autre jour du même mois. Sans doute ces dates sothiaques ne sont pas susceptibles d'une fixation absolument rigoureuse : outre que la variation de l'année civile dans l'année astronomique n'était que d'un jour en quatre ans, nous ne savons pas, avec certitude, si l'observation mentionnée dans le calendrier de Médinet-Habou est thébaine ou memphite ; mais, pour la question qui nous occupe, une variation de quelques années n'a qu'un intérêt très secondaire.

Nous avons donc les plus fortes raisons pour placer au milieu du XIVe siècle le règne du père de Ramsès III, et, si l'interprétation donnée par M. Biot aux figures astronomiques gravées sur deux tombeaux de cette dynastie est exacte, si ce sont bien des levers d'étoiles (car on l'a récemment contesté) (3), on y trouve, par la comparaison des dates résultantes, comparaison en accord avec les données historiques, deux confirmations de ce fait.

(1) L'absence du quantième est considérée par les égyptologues comme une indication du 1er du mois ; d'ailleurs comme l'a fait observer M. de Rougé, il faut, dans tous les cas, s'en tenir à la 1re quinzaine de thot, puisque le 16 et le 18 viennent ensuite. Cf. *Revue archéol.* 1853 et la *Notice* sur les découvertes de M. Greene.

(2) C'est aux pages 84-85 de ses *Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier égyptien*, publiés cinq ans après, que M. Brugsch a interprété ainsi le calendrier de Médinet-Habou.

(3) Dans les *Transactions of the Society of biblical archeology*, vol. III, part. 2, p. 400-407.

Une autre confirmation encore, quoique assez vague, puisque la durée totale de la xxe dynastie et la place chronologique de la xxie seraient bien difficiles à déterminer directement, résulte du règne de Scheschonk, dans lequel il est impossible de méconnaître le Sésac de la Vulgate, c'est-à-dire le roi égyptien qui envahit le royaume de Roboam. Scheschonk, on le sait depuis longtemps, a fait sculpter en Egypte, où elle existe encore, l'énumération en toutes lettres des villes qu'il avait occupées dans le royaume de Juda. Or, que l'on adopte les conclusions de M. Oppert ou celles de M. Lenormant sur la chronologie du royaume de Juda, il est certain que Roboam a régné dans le courant du xe siècle. Donc la pensée de M. Lieblein qui veut ramener Scheschonk au viiie siècle ou environ, est, en cela tout au moins inadmissible. Et, si l'on tient compte des *nombreux* Ramessides qui ont *précédé* l'usurpation des grands prêtres thébains, on reconnaîtra que, ces derniers fussent-ils contemporains de toute ou presque toute la xxie dynastie, ce n'est pas trop de trois siècles pour l'intervalle entre la fin du long règne de Ramsès III et l'avènement de Scheschonk Ier.

V.

L'intervalle entre Ramsès II et Ramsès III : Manéthon et les monuments.

Mais il reste à expliquer comment, en laissant au milieu du xive siècle l'avènement de la xxe dynastie, on peut admettre que Ramsès II est mort dès le commencement du xve.

Là est la seule difficulté réelle pour la concordance des trois synchronismes, qu'il est indispensable d'établir afin d'étudier en pleine connaissance de cause les objections de M. Lieblein. Il est impossible de nier que la difficulté doive paraître sérieuse, les tableaux dressés par Julius Africanus et Eusèbe des règnes compris entre ceux de Ramsès II et de Ramsès III, donnant *tous*, bien que discordant entre eux, un total *bien inférieur* à un siècle et demi. Les voici, avec le résumé de la notice de Josèphe sur le commencement de cette période :

Josèphe	*Julius Africanus*	*Eusèbe*
Aménophis	Aménophthès 20	Amenephthès 40 (grec et arménien)
Fuite en Ethiopie 13	Ramessès 60	»
Sethos (ou Ramsès)	Aménemnès 5	Amenemnès 26 (id.)
	Thouoris 7	Thouoris 7 (id.)

Avec les deux règnes de Séti et de Ramsès-le-grand, qui forment ensemble 112 ans selon Africanus et 121 selon Eusèbe, les totaux respectifs de la xixe dynastie sont 209 et 194 (1). L'erreur de 5 ans pour le premier total provient de ce que le copiste a donné 61 ans au lieu de 66 à Ramsès-le-grand, dont on a une date de 67e année. Mais, si l'on compte à partir de sa mort, Africanus ne donnera que 92 ans et Eusèbe 73. Ces 73 sont bien de lui, puisque le grec et l'arménien sont d'accord, et d'autre part le Ramsès ici nommé ne peut être qu'une inadvertance de copiste, répétant, avant le nom d'Amenemnès, celui qu'il avait inscrit avant Amenephthès. Thouoris n'a que sept ans de règne chez l'un et l'autre annaliste.

A l'objection si grave en apparence qui résulte de cette comparaison, la science peut, mais seulement depuis quelques années, faire deux réponses qui se complètent l'une par l'autre.

La première c'est que les extraits dont on a ici le tableau ont été faits (ou copiés) avec une légèreté singulière, car il n'est pas possible de croire que tel fût réellement l'exposé de Manéthon. Outre le *bourdon* que je viens de signaler, *pas un seul* des noms ici inscrits n'est authentique et confirmé par les monuments, lesquels nous donnent une idée un peu confuse, il est vrai, mais bien réellement différente de la succession des rois de cette période. A la rigueur on peut reconnaître le nom de Merienphtah ou Ménéphtah Ier *à travers* celui d'Amenephthès, en observant toutefois qu'une pareille méprise n'appartient certainement pas à Manéthon; il suffit des premiers éléments de la langue égyptienne pour savoir que la confusion orthographique entre Mérien et Amon est *absolument impossible*. L'Amenophis de Josèphe est impossible aussi et pour le même motif. D'autre part Josèphe *seul* admet, quoique avec une espèce d'hésitation,

(1) En ne comptant pas le règne très court de Ramsès I.

le nom authentique de Sethos (Séti II) comme étant celui du successeur de Merienphtah. Quant au prétendu Amemnès, ce doit être ou Méri-en-phtah II, surnommé Mes-amen-bai-en-Ra ou Amenmesès, dont le nom est plus voisin, mais le règne plus éloigné; enfin Thououris, on l'a dit déjà, ne peut être que la *reine* Ta-ouser.

Avec une telle confusion de noms, il n'y a pas lieu de tenir grand compte des chiffres, encore moins de leur total, puisque l'énumération des règnes n'est pas complète. Cherchons à la rétablir, et voyons s'il est possible de leur trouver une chronologie qui soit au moins grossierement approximative. Après ce travail, nous verrons que le chiffre trouvé, fût-il certain, sera encore loin d'être complet, attendu qu'il y a, on le sait positivement aujourd'hui, une période d'anarchie et d'invasion étrangère entre la domination de la XIXe dynastie et celle de la XXe.

MM. Brugsch et Chabas ont tenté la reconstitution des derniers règnes de la XIXe dynastie, l'un en 1859, l'autre en 1873 (1); voici comment on peut résumer leurs travaux sur ce point. Après avoir reconnu dans Menephtah le Pharaon de l'Exode, après avoir émis l'opinion bizarre, il faut en convenir, que Moïse prépara la libération de son peuple pendant que le roi était fugitif en Ethiopie et qu'il l'effectua après son retour, placé par l'auteur en 1321, M. Brugsch constate qu'on ne connaît pas, pour Séti II, de date supérieure à la seconde année de son règne et que les monuments laissés par lui sont fort peu nombreux. Il attribue à Amenmésès la qualité d'usurpateur et reconnaît dans Thououris (Ta-ouser) l'épouse de Mai-en-ptah-si-ptah, qui, d'après un monument de Qourna « s'élève au pouvoir dans la ville de Chéb, » mais qui figure sur une stèle de Silsilis et sur deux autres à la frontière du Sud; il fut enseveli dans la nécropole royale de Biban-el-Molouk, près de Thèbes. Tout cela est bien vague, et nous pouvons ajouter aujourd'hui, bien incomplet.

M. Chabas, de son côté, a raconté le règne de Merien-

(1) *Histoire d'Egypte*, p. 176-181. (Je n'ai pas sous les yeux l'édition allemande, qui est postérieure). — *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie*, p. 76-135.

phtah Ier sans accepter l'exil de ce prince Ethiopien en présence d'une insurrection victorieuse ; il n'en trouve aucune trace dans les monuments nationaux et ne reconnaît dans le nom des Impurs de Josèphe qu'une désignation méprisante donnée aux anciens Pasteurs qu'on appelait aussi : *la peste*. Pour lui donc il y a dans Josèphe une confusion de temps et de faits (1), ce qui est certain du moins, c'est que Manéthon n'a jamais pu donner à un Ménéphtah le nom d'Aménophis : Maïen-phtah ou Méri-en-phtah (chéri de Phtah) n'a absolument rien de commun avec Amen-hotep (sérénité d'Ammon), et les orthographes de ces deux noms sont bien connues. M. Chabas n'en reconnaît pas moins Séti II comme le successeur immédiat de Ménéphtah, écartant par de solides raisons archéologiques (2) l'opinion que Séti aurait usurpé la tombe du Set nekht, dont nous verrons bientôt la place. « L'examen des monuments et des textes, dit-il (3), démontre que le règne de Séti II a dû suivre immédiatement celui de Mérienphtah Ier; les cartouches de ces deux Pharaons se rencontrent dans la décoration intérieure du petit temple que Ménéphtah fit creuser dans le rocher, à Sourarieh (4), et qu'il consacra à la déesse Hathor. La présence de ces deux cartouches, sans surcharges, à l'exclusion de tous les autres, établit nécessairement une étroite connexité entre les deux rois dont il s'agit. » — Et, ce qui est peut-être encore plus décisif, il ajoute « Sur le côté gauche d'une statue assise de Mérienphtah Ier au Musée de Boulaq, Séti II est figuré avec les titres de royal fils et d'héritier (5). » Enfin le scribe Enna, qui écrivait sous Méri-en-phtah, dédia à Séti II, prince héritier, un manuscrit composé par lui (6). Celui-ci ne paraît pas alors associé à la couronne (7). On ignore s'il le fut depuis; aucun monument égyptien ne le démontre ni le contredit, et aucun texte

(1) Voy. *Recherches pour servir à l'hist. de la XIXe dynastie*, p. 111-113.

(2) *Ibid.* p. 114-115.

(3) *Ibid.* p. 116.

(4) Au dessus de Beni-Suef et au dessous de Beni-Hassan. Voy. Lepsius *Briefe*, p. 88, et la carte.

(5) *Recherches*, etc., p. 116.

(6) *Ibid.*, p. 117.

(7) *Ibid.*, p. 119-20.

daté, parmi ceux qui appartiennent au règne de Mérienphtah n'est postérieur à la VIIIe année de ce règne (1). Quant à celui de Séti II, les textes qu'il nous a laissés ne parlent que d'occupations pacifiques : pas le moindre souvenir d'une invasion refoulée (2), à moins que l'on ne considère comme telle la sculpture de Karnak où Séti II lève son glaive sur un Asiatique agenouillé que lui présente Ammon; mais M. Chabas considère ce groupe comme une simple décoration honorifique (3). D'ailleurs la sépulture de ce roi, composée de trois galeries et de deux salles, mesurant ensemble un développement de 75 mètres, couvert de bas reliefs fort soignés et de peintures, suppose une domination d'une certaine durée. Suivant l'usage, on a interrompu le travail à la mort du roi, comme on venait de construire un escalier qui devait conduire à une série de salles dans un étage inférieur (4). Mais pas plus que M. Brugsch, M. Chabas ne connait aucune date de Séti II postérieure à sa 2e année (5).

De tout ceci pourtant devons-nous conclure qu'il n'y a rien de vrai dans l'histoire d'une calamité de courte durée, qui aurait fondu sur l'Egypte à cette époque ? J'inclinerais plutôt à l'admettre, pour expliquer comment la date maximum de Menéphtah est si basse, quand l'Eusèbe arménien est d'accord avec le grec pour lui donner 40 ans de règne. Rien d'invraisemblable à ce que le règne effectif ait subi une lacune par le fait d'une calamité nationale. On ne peut admettre aisément que Josèphe ait attribué à un livre connu un récit imaginaire, et Manéthon ne l'avait pas inventé. Le détail que l'héritier du trône avait cinq ans lorsqu'il partagea l'exil de son père ne paraît point arbitraire, précisément parce qu'il est insignifiant en lui-même. Et en admettant, ce qu'il est tout naturel de croire, qu'il ait pris part ensuite à l'expulsion des étrangers, sa grande jeunesse explique qu'il n'ait pas été officiellement associé à la couronne, qu'il ait reçu seulement en qualité de prince héritier les hommages mentionnés plus haut, et qu'on le voie régner

(1) *Ibid.* p. 109, 111, 120.
(2) *Ibid.* p. 120-124.
(3) *Ibid.* p. 124-125.
(4) *Ibid.* p. 125.
(5) *Ibid.* p. 126.

seul dans la *seconde* année de son règne. Nous pouvons ainsi admettre que les règnes du fils et du petit-fils de Ramsès II comprennent ensemble tout au moins un demi-siècle.

Après eux, l'histoire de la XIXe dynastie devient encore plus obscure. M. Chabas cite des monuments d'où il est permis de conclure que Siphtah appartenait à la famille royale et se présentait comme héritier légitime, mais que Séti II n'était pas son père et qu'il eut à écarter, pour faire valoir ses droits, des contestations, sinon des résistances (1). A-t-il régné avant ou après l'Amenmesès de Manéthon, dont le nom est bien authentique et dont on connaît la sépulture (2), c'est ce que n'ose affirmer M. Chabas : il incline cependant à regarder ce dernier comme un rival temporaire de Siphtah. Mais la discordance des listes sur la durée de son règne et l'absence de Siphtah, comme celle de Séti II, aussi bien du texte d'Africanus que de celui d'Eusèbe, nous permettent du moins d'affirmer une chose, c'est que les listes ne nous apprennent *rien* touchant la durée totale de la XIXe dynastie après la mort de Ménéphtah, et que par conséquent nous n'en pourrons tirer *aucune* conclusion chronologique, ni pour confirmer ni pour combattre des dates établies par des moyens différents. La date maximum de Siphtah est celle de l'an III (3). On peut cependant, mais avec beaucoup de complaisance, lui attribuer l'an VII que les listes donnent comme étant la dernière année d'un prétendu roi Thouoris, aujourd'hui reconnu comme n'étant autre que Ta-ouser, l'épouse de Siphtah lui-même. Son hypogée, « décoré de sujets variés, n'a, dit M. Chabas (4), guère moins de 120 mètres de développement ; ce qui empêche de songer à un règne éphémère et à un pouvoir contesté. » Cet hypogée appartient en commun à Siphtah et à son épouse (5).

Ainsi nous ignorons absolument s'il faut attribuer moins de trois quarts de siècle ou plus d'un siècle aux héritiers

(1) *Ibid.* p. 127-128.
(2) *Ibid.* p. 129-130 ; cf. 77.
(3) *Ibid.* p. 131.
(4) *Ibid.* p. 132.
(5) *Ibid.* p. 132 et 133.

directs ou indirects de Ramsès II ; nous ne pouvons pas même affirmer quel en fut véritablement le nombre, puisque les monuments nous font connaître deux règnes dont les listes ne parlent pas et que d'autres règnes pourraient bien se révéler encore ou demeurer à jamais ignorés (1), Mais ce n'est pas tout : il existe un témoignage d'une autre espèce, mis en lumière il y a quelques années et qui accroît encore de beaucoup la latitude accordée à l'histoire pour le classement des dates appartenant à la période que nous cherchons ici à déterminer ; ce témoignage c'est celui du grand papyrus Harrîs, traduit en allemand par M. Eisenlohr, en anglais par M. Birch et en français, pour la partie historique, par M. Chabas, dans l'ouvrage qui vient d'être cité. Ce texte appartient à l'an 32 de Ramsès III ; M. Harris l'avait acquis à Alexandrie.

VI.

L'INTERVALLE ENTRE RAMSÈS II ET RAMSÈS III : LE GRAND PAPYRUS HARRIS.

Le roi s'exprime ainsi en parlant de Seti-Nekht, son père. « Il rétablit l'ordre dans le pays tout entier (2) qui était en » insurrection; *il écrasa les impurs* partout où ils étaient » en Egypte; il purifia le grand trône égyptien. Il fut le » prince *Vie*, santé, force (3), de la double région sur le » trône de Toum. Il se préoccupa de rectifier ce qui était » perverti. Chacun reconnut son frère, auparavant séparé » (comme) par un mur. Il rendit aux temples des revenus » sacrés pour les offrandes (4). » Ni là ni ailleurs, l'origine de ce prince n'est indiquée. Combien avait duré cette anarchie ? Nous ne le savons pas; mais nous savons qu'elle dura *longtemps*, et qu'elle fut compliquée ou plutôt interrompue par une *domination étrangère*. En effet le royal

(1) D'autant plus qu'un autre Séti est représenté avec le titre de prince de Kousch (dauphin, prince de Galles, prince des Asturies), rendant hommage au roi Siphtah (Ibid. p. 115). Rien ne prouve qu'il n'ait pas régné à son tour.

(2) Formule technique, qui représente la haute et la basse Egypte, considérées ensemble.

(3) Titre habituel des Pharaons, au moins du nouvel empire,

(4) Pap. Harris f. 75, l. 8-10.

narrateur (ou son secrétaire) s'exprime ainsi quelques lignes plus haut (l. 3-7).

« Le pays d'Egypte était tombé en confusion, chacun » agissant selon son caprice; durant *bien des années*, ils » n'avaient point de souverain étendant son pouvoir sur » tous. Le pays d'Egypte était soumis aux chefs des pro- » vinces; on se tuait les uns les autres par jalouse ambi- » tion. *D'autres temps* survinrent, *dans ces années de* » *détresse. Un prince syrien* s'éleva parmi ces hommes; il » assujétit *toute la contrée* sous sa puissance, assembla ses » compagnons, pilla les trésors du pays. Ces gens *assimi-* » *lèrent les dieux à des hommes*; il n'y avait *plus de sacri-* » *fices* offerts dans les temples; les (images des) dieux » étaient renversées sur le sol. Il agit suivant son désir et » son dessein. (Mais) les dieux élévèrent leur fils, émané » d'eux, pour être à leur place le vivant souverain de toute » la terre; ce fut le grand Ra-user-schau, l'approuvé du » soleil, le fils vivant du soleil, Seti-Nekht. »

Il n'est pas besoin de commenter longuement ce passage où l'on pourra reconnaître quelques traits du récit de Manéthon sur le retour des Pasteurs; il suffit d'en tirer la conclusion rigoureuse. Le père de Ramsès III a succédé à une longue anarchie, interrompue par une domination syrienne, hostile aux dieux du pays. Cette anarchie elle-même est séparée du règne de Ramsès II par un intervalle très mal connu, qui peut fort bien dépasser un siècle. Donc *rien ne s'oppose* à ce que l'Exode soit maintenue à la fois au temps du fils de Ramsès II, comme l'a montré M. de Rougé, et au commencement du xve siècle, comme M. Oppert le conclut de l'Ecriture sainte, sans qu'il y ait pour cela *aucune difficulté* à soulever contre la date astronomique qui, fixant à 1322 la xie année de Ramsès III, reporte le règne de Séti-Nekht au milieu du xive siècle, date en accord facile avec le synchronisme bien démontré de Scheschonk et de Roboam.

Tout concorde ainsi, ou du moins on ne rencontre ni difficulté ni invraisemblance dans les trois synchronismes qui établissent ces dates approximatives du nouvel empire. Une question pourtant nous reste à examiner, question qui se subdivise en plusieurs autres, c'est celle qui est indiquée

au commencement de cette étude, c'est l'objection multiple de M. Lieblein. Il croit en effet avoir trouvé, dans la date civile de certains faits historiques et dans leur relation avec l'année astronomique, dont le rapport est connu avec l'année civile de l'Egypte, la preuve que nous devons changer toute cette chronologie. Examinons donc chacun de ces faits, l'un après l'autre, en suivant l'ordre des règnes.

VII.

Les calculs de M. Lieblein : Thoutmès I et Thoutmès II.

Les premiers détails que M. Lieblein discute ainsi appartiennent aux règnes de Thoutmès I et Thoutmès II. Ces règnes ne sont pas compris dans la période que nous venons d'examiner ; mais, comme celui de Ramsès II s'étend à 66 années et que nous ne pensons pas commettre de très grandes erreurs dans la chronologie des premiers règnes du nouvel empire, l'histoire de la plupart d'entre eux étant assez bien connue, et Josèphe se trouvant ici en accord très suffisant avec Eusèbe et Africanus, il nous est permis d'accepter une date approximative. En plaçant Thoutmès Ier deux siècles ou deux siècles et demi avant l'avènement de la XIXe dynastie, nous arriverons à la première moitié du XVIIIe siècle ou à la seconde moitié du XIXe. Ceci admis, écoutons M. Lieblein.

Le fait le plus ancien qu'il mentionne dans cette discussion, celui qui se rapporte à Thoutmès Ier, est celui dont il a parlé le plus récemment. Son travail a paru seulement en 1882, parmi les Mémoires du congrès de Berlin (cinquième congrès international des Orientalistes) (1) ; voici comment on peut le résumer. On trouve à Tombos, en Nubie, vers le vingtième degré de latitude, un monument daté du 15 paophi de la seconde année de ce règne et qui a été publié dans les *Denkmäler* de M. Lepsius (2). Il a été *probablement* (wahrscheinlich) composé pendant une expé-

(1) Aux pages 93-95 de la section africaine.

(2) Abth. III, 5 a. — Et tout récemment M. Piehl en a donné le texte, la traduction et le commentaire dans ses *Petites études égyptologiques*.

dition militaire du roi, qui se vante d'avoir reçu les tributs du Nord et du Midi. Il a reçu l'ivoire des Heruscha; les nègres sont écrasés par lui (1). La stèle mentionnant, dit M. Lieblein, une campagne victorieuse en Nubie, il en faut conclure que c'est au moment de cette opération qu'elle a été rédigée et dressée. Or, ajoute-t-il, le 15 paophi étant postérieur de 45 jours au 1er thot, et le 1er thot de l'année civile étant postérieur de 41 jours au 1er thot sothiaque (5 juillet grégorien) pour l'année 1488, à laquelle, suivant son calcul, correspond la première année du règne de Thoutmès I (1490-77), ce 15 paophi correspond au 29 septembre grégorien (2). C'est l'époque du plus haut niveau du fleuve; c'est donc celui où la navigation des Egyptiens n'y devait pas trouver d'obstacle. Les calculs qui placent le règne de Thoutmès 1er dans le premier quart du xve siècle sont donc confirmés par ce monument. Quant à Thoutmès II, son successeur, une expédition engagée par lui en Nubie est mentionnée dans une inscription d'Assouan (*Denkm.* Abth. III, 16) gravée probablement (wahrscheinlich) au temps de cette expédition. Or, l'inscription porte la date du 8 paophi de l'an 1er; les dates calendaires se correspondent, ainsi que les règnes se suivent, il y a donc confirmation réciproque.

Ainsi l'auteur a soin d'en convenir à chaque fois : la correspondance calendaire entre la rédaction de la stèle et l'expédition militaire est une *hypothèse*, plus ou moins vraisemblable en soi, mais une hypothèse de sa part ; et il est probable qu'il n'y aurait pas songé si, pour des motifs indépendants de ces faits, il n'avait déjà et depuis longtemps formulé un système, d'après lequel les trois dates de Ramsès II, de Ramsès III et de Scheschonk sont toutes reportées à des époques absolument inconciliables avec les synchronismes que j'ai exposés plus haut. Mais cette *vraisemblance intrinsèque* d'une correspondance exacte entre la rédaction

(1) V. *infra* la note finale du paragraphe sur les stèles des deux Thoutmès où cette traduction est examinée.

(2) Je prends les levers héliaques tels que les donne M. Lieblein sans tenir compte de la différence entre le lever astronomique et le lever visible à l'œil nu. Pour des calculs de dates grossièrement approximatives cela n'a pas d'importance.

des stèles et les expéditions existe-t-elle? Il est bien permis d'en douter. Rien absolument ne prouve ni même n'induit à penser que ces campagnes se soient terminées en si peu de temps, et que les armées égyptiennes aient eu le temps depuis le gonflement des eaux jusqu'à leur plein, de *venir*, de *voir*, de *vaincre*; ajoutons, pour la seconde, et de *revenir* puisqu'Assouan est à cent lieues au nord de Tombos, sur la frontière nubienne de l'Egypte. Or c'est précisément pour la seconde que l'interprétation de M. Lieblein exige le plus rigoureusement cette conclusion, puisqu'il y est question de la première année de Thoutmès II. Je sais qu'au temps de la XVIII[e] dynastie les années royales ne partaient pas, ou du moins pas toujours, du 1[r] thot de chaque règne; mais, si l'on accepte une certaine latitude quant à la durée de l'expédition, on n'aura plus aucune conclusion à tirer. De plus M. Lieblein ne s'est pas demandé si les troupes étaient venues d'Egypte ou d'établissements égyptiens déjà formés dans le haut pays, ni si la guerre n'avait pas commencé avant l'avènement du nouveau règne ; toutes questions en dehors desquelles aucun calcul de mois n'est possible. Enfin, si l'on place, avec la chronologie normale, les règnes en question quatre à cinq siècles avant l'année de coïncidence 1322, le mois de paophi représentera approximativement celui de novembre, — c'est-à-dire la baisse des eaux complète, surtout en Nubie. En ce cas, dans l'ordre même d'idées auquel s'attache M. Lieblein, les troupes auraient eu le temps de rentrer dans leurs quartiers et les hiérogrammates d'exécuter ensuite ces monuments. Donc les arguments tirés de ces deux inscriptions ne prouvent rien, absolument rien, en aucun cas, en faveur du nouveau système(1).

(1) Je peux négliger, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette conclusion négative, un autre argument résultant du contexte : c'est qu'il n'est pas du tout certain qu'il y ait d'expédition *militaire* en Nubie mentionnée dans la stèle de Tombos. Le verbe qui exprime la relation du roi avec les nègres (*nahsi*) est effacé dans l'original; M. Piehl a suppléé *khent*, exprimant l'idée de remonter le Nil, mais seulement à titre d'hypothèse; peut-être l'auteur égyptien ne parlait-il que de terreur inspirée par la puissance du Pharaon. Disons de plus que le nom de l'ivoire ne se retrouve pas dans la publication de M. Piehl, et que les Heruschas sont très probablement un peuple de l'Arabie Pétrée. Voyez sur ces derniers la *Zeitschrift* de 1879, p. 34-36, 64-67, et 1880, p. 121-123.

VIII.

Les calculs de M. Lieblein : Thoutmès III.

Durant le règne de Thoutmès III, frère de Thoutmès II, nous voyons, sous les dates de la 23e et de la 31e année, le roi entrer en campagne dans la Palestine, au commencement du mois de pachon. M. Lieblein place ce règne dans la première moitié du XVIe siècle, et par suite le mois de pachon en mai (1). La saison paraît au premier aspect favorable pour commencer des opérations militaires, et l'auteur rappelle ailleurs, d'après Polybe et Josèphe, qu'en effet les princes de Syrie les commençaient de préférence au printemps (2). Si au contraire nous reportons, par les calculs indiqués plus haut, Thoutmès III dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, soit 400 ans avant l'année de coïncidence, le premier thot des années en question sera reporté à la seconde quinzaine d'octobre, et le commencement de pachon à la seconde quinzaine de juin. Ce serait un peu tard pour une campagne offensive et arrêtée à l'avance, bien que le climat de la Syrie ne soit pas trop chaud pour des Egyptiens. Mais s'il s'agissait de réprimer une agression ou une insurrection, et si les Syriens s'étaient mis en campagne à la fin d'avril, quarante à cinquante jours ne seraient pas un intervalle exagéré pour en recevoir la nouvelle, mobiliser l'armée et la concentrer sur la frontière. Or, dans l'expédition de l'an 23 (datant du jour du couronnement) l'armée était à la frontière dès le 22 *pharmoui* (en mai?), c'est la première campagne et elle pouvait être défensive. Quant à l'an 31, ce n'est pas d'une entrée en campagne que parlent les annales de Thoutmès (3). Donc, ici encore, point de conclusion à tirer.

(1) *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*. Vol. I, p. 69.

(2) *Ibid*. p. 102.

(3) V. Brugsch, *Histoire d'Egypte*, p. 101. — De Rougé, *Revue archéol*. 1869, p. 16 du tiré à part.

IX.

Les calculs de M. Lieblein : Aménophis II.

Passons au règne d'Aménophis II M. Lieblein cite, d'après M. Maspero *(Hist. anc.*, p. 207-8), mais en ajoutant qu'il n'en a pas vu le texte, compris dans les *Notices* manuscrites de Champollion, un récit d'après lequel ce Pharaon, marchant, dans la première année de son règne, pour châtier les rois d'Assyrie passa l'Euphrate en se dirigeant vers Ninive. « Le 26 tybi, il se trouvait près du fleuve Arasat, qu'il franchit le jour même ; après une reconnaissance dirigée vers Anat par des cavaliers syriens auxiliaires, une bataille décisive s'engagea, dans laquelle les Egyptiens furent vainqueurs. Amenhotep hiverna en Mésopotamie et ne reprit les opérations qu'au mois d'épiphi de l'an 2. » Le 10 de ce mois, ajoute l'auteur français, Amenhotep recevait, sous les murs de Ninive, la soumission de cette ville.

Tel est le résumé de M. Maspero. M. Lieblein en conclut que les mois de méchir à paoni étaient alors des mois d'hiver, ce qui confirmerait son hypothèse chronologique. En effet, il admet que ce règne a commencé en 1386, 64 ans avant l'année de coïncidence. En ce cas, le premier méchir serait le 20 décembre grégorien (1).

Déjà, et quand il n'y aurait pas d'autre argument à faire valoir, la critique est singulièrement effarouchée. L'intervalle désigné est de *cinq mois francs*. Il faudrait donc supposer que, dans les plaines de la Mésopotamie, le froid est tel ou les pluies si abondantes au printemps qu'une armée ne peut pas entrer en campagne avant le mois de juin ! L'auteur ajoute : « Il n'est pas nécessaire, je pense, de démontrer longuement que la date du 20 décembre grégorien, tirée de ma chronologie, est d'accord avec la nature de la Mésopotamie. » Pardon, mais cela était à la fois *nécessaire* et *impossible*. L'auteur cite, il est vrai, d'après G. Smith, un passage des Annales de Sennachérib racontant que la pluie et la neige ont arrêté son armée, en *décembre*,

(1) *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. I, p. 101.

dans le pays d'Elam. Ce passage est bien connu, mais du froid des montagnes de Susiane en décembre, on ne peut assurément rien conclure touchant la rigueur du climat de mars à mai dans la vallée de l'Euphrate. D'ailleurs ce n'est pas tout, et cette enquête que M. Lieblein n'a pas faite, il faut la faire maintenant.

Déterminons d'abord la situation du fleuve *Arasat* et celle d'*Anat*. Celle-ci est bien facile à retrouver, car, comme il arrive assez souvent pour les villes d'Orient, ou peut presque dire que, depuis Aménophis II, Anat a conservé son nom. C'est la *Vieille Anah*, située sur la rive gauche de l'Euphrate, en face de l'Anah moderne, par 34°, 27′ 27″ de latitude ; telle est du moins l'observation que le colonel Chesney a faite dans le voisinage. Elle se trouve à 200 kil. environ au-dessous du confluent du Khabour. Celui-ci n'est autre que l'Araxes de Xénophon : le calcul des parasanges le démontre (1), mais c'est aussi l'Arasat de notre texte ; il est manifeste, en effet, que Xénophon avait entendu prononcer ainsi le nom du fleuve et lui avait donné une terminaison grecque, de même qu'il a appelé Phasis, le haut-Araxe d'Arménie, que, dans le pays, on appelle encore aujourd'hui Passin (2). M. Maspero, d'ailleurs, ne dit pas que Champollion place le combat près d'Anah, mais que la reconnaissance de cavalerie avait eu lieu dans la direction d'Anah.

C'est donc dans la région comprise entre la rive gauche de l'Euphrate et la rive gauche du Chabour que nous nous trouvons ; c'est dans l'El-Djezireh méridional. Or, voici ce que nous dit du climat de cette contrée le docteur Olivier (1795), dans un tableau, «réellement scientifique... auquel les observateurs subséquents ont ajouté peu de faits essentiels. Olivier reconnaît dans le Djezireh deux régions distinctes, qui se succèdent du S. au N. Entre 37° et 37° 30′, il y a une chaîne de hauteurs abruptes, le Masius des anciens, qui, sous les noms actuels de Djebel-Tour et de Karadjeh-Dagh... couvre au S., le bassin supérieur du Tigre

(1) Voy. mon *Itinéraire des Dix mille*, p, 21-23. (Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes, quatorzième fascicule).
(2) *Ibid.* p. 51-52.

de Diarbékir (1). » — « Cette haute région mésopotamienne, » dit Olivier, est infiniment plus fertile que le plateau ar- » ménien, mais beaucoup moins cultivée. La température » est *assez douce l'hiver* ; il y *gèle peu* et *seulement* dans » les montagnes du Nord. Les *chaleurs* de l'été y sont *très* » *fortes* et se prolongent jusqu'au milieu de l'automne. Il y » *pleut* beaucoup à la *fin de l'hiver* et au *commencement du* » *printemps.* » — « La seconde région s'étend depuis les limites de la zone précédente jusqu'aux approches de Bagdad, vers 33° 30′ de latitude. » — « Cette partie de la » Mésopotamie, dit encore Olivier, est toute en plaine ; elle » n'est susceptible d'aucune culture, si ce n'est dans les » vallées mêmes du Tigre et de l'Euphrate... *En hiver*, il y » *gèle fort peu*, et il y *pleut rarement* ; *l'été* y est très » très sec et *excessivement chaud. Dès le milieu du prin-* » *temps* tous les végétaux y seraient *brûlés* par l'ardeur du » soleil, s'il n'y avait, dans le nombre, beaucoup de plantes » grasses et d'arbustes, qui conservent, au milieu même de » l'été, leur fraicheur et leur verdure. » Or, l'embouchure du Khabour est près du 35e degré de latitude et Anah vers 34°, 30′. C'est donc dans la région décrite en dernier lieu que le système proposé suppose un *hivernage forcé* jusqu'au commencement de juin. N'insistons pas, et rappelons-nous seulement que l'auteur du système vit en Norwège.

Mais si, avec la chronologie scientifique, nous plaçons le règne d'Aménophis vers le XVIIe siècle, c'est-à-dire trois à quatre siècles avant l'année de coïncidence, le 1er thot sera en arrière de deux mois et demi, c'est-à-dire reporté à la seconde moitié de septembre. Le 26 tybi sera reporté au milieu de février, et le mois d'épiphi ne commencera pas avant le mois d'août. Si la campagne, interrompue peut-être par des négociations infructueuses (2), puis par des *chaleurs intolérables* ne recommença que vers la fin d'épiphi, on se trouvait alors

(1) Vivien de Saint-Martin, *Nouveau dictionnaire de géographie universelle*, art. Djezireh (Al.); vol. II, p. 66.

(2) S'il y en eut, elles feraient songer à celles de septembre-octobre 1812, sauf qu'elles auraient conduit les Egyptiens presqu'au moment où ils auraient été immobilisés par la chaleur au bord de l'Euphrate. La chaleur est affreuse en juillet, même sur les hauteurs au N. E. de Mossoul. (Layard, *Nineveh and Babyl.* p. 185-188.

aux approches de l'équinoxe : une marche en plaine était supportable pour les Egyptiens ; mais ce n'est ni la glace, ni la neige qui les avaient arrêtés.

J'ai pris les termes du raisonnement de M. Lieblein tels qu'il les donnait, pour faire la critique intégrale de son œuvre. Maintenant je dois ramener la question à son véritable état. Il y avait un double lapsus dans l'énoncé de M. Maspero; il a écrit épiphi, au lieu de hathyr, qui se trouve dans le texte (1), et, en employant le mot *hiverner*, il a pris le premier qui se trouvât sous sa plume, pour indiquer un intervalle dans la marche conquérante d'Amenhotep, sans songer à faire le calcul des saisons ni des dates, calcul qui n'entrait pas dans l'objet de son récit. En fait, les lignes qui séparent la mention de tybi et de hathyr ne laissent entrevoir nulle part, si je ne me trompe, l'idée d'une saison rigoureuse, pas même celle d'une interruption proprement dite dans les opérations militaires, mais de l'effet désastreux produit par le glaive du roi, de la terreur qu'il inspire, de mouvements opérés d'abord sur un canal, puis dans la plaine, mais sans noms de lieux ni marche foudroyante, puisqu'Amenhotep ne paraît sous des murs de Ninive qu'au mois de hathyr et par conséquence après un intervalle de *neuf* mois pleins, au lieu de cinq. Il est donc doublement et triplement impossible de reconnaître ici cet hivernage sur lequel repose *uniquement* l'argument de M. Lieblein. Mais, encore une fois, quand la *pierre* donnerait épiphi, cet argument serait réfuté par le climat, et refuté d'une manière invincible.

X.

Les calculs de M. Lieblein : Ramsès II.

Ramsès II paraît aussi dans la discussion du système, à la page 95 du 1er volume du *Recueil*, au sujet d'un fait très bien connu. Il s'agit de la campagne de l'an V, celle qui est

(1) Un ami a bien voulu me faire expédier la copie de l'inscription indiquée, prise dans le manuscrit de Champollion et M. Pierret a eu, sur ma demande, la bonté de collationner sur le texte les *noms des mois*, où un signe mal tracé sur la copie me laissait de l'embarras.

décrite dans le poëme de Pentaour. « La version du temple d'Ibsamboul commence ainsi, dit l'auteur : L'an V, le 9 épiphi, du règne de Ramsès II, S. M. fut dans le pays de T'ahi pendant sa seconde expédition victorieuse ; la même date ... commence aussi la version de Louqsor, et, sans aucun doute, elle indique le jour où Ramsès quitte le pays de T'ahi pour entrer en campagne... T'ahi était le nom d'une contrée de la Syrie. M. Chabas nous dit, comme résultat de ses recherches sur la situation de ce pays : le nom de Tsaha pouvait régulièrement être donné à la contrée qui avoisinait la frontière orientale da l'Egypte. M. Lieblein ajoute que l'an V de Ramsès tombant, selon son système, en 1175, le 1er thot y correspondait au 1er juin grégorien et par suite le 4 épiphi au 1er avril, saison fort bien choisie pour le début des opérations.

Avant d'aller plus loin, examinons bien les textes. Le bulletin en prose, traduit et commenté par M. Chabas dans la *Revue archéologique* (1re série, 30e volume) et exposé par M. de Rougé dans son cours de 1867, nous apprend qu'au jour indiqué le roi était au S. de Kadesch, loin de la frontière égyptienne, comme on voit, puisque Kadesch était sur l'Oronte; et le poème nous apprend que, la même année, juste un mois auparavant, le roi avait dépassé la forteresse de T'aru située, on le sait, sur l'isthme ou près de l'isthme de Suez, après y avoir amené ses forces en descendant le Nil.

Si, d'autre part, nous plaçons le début du règne de Ramsès II un peu avant le milieu du XVIe siècle, comme le veulent les synchronismes exposés plus haut (ce règne n'ayant pas moins de 67 années, d'après les dates monumentales), c'est-à-dire environ 140 ans avant l'année de coïncidence 1322, le 1er thot de cet an V se trouvera placé environ 35 jours après le 8 juillet grégorien, c'est-à-dire à la mi-août. Supposons le 15 août : le 9 épiphi tombera au 19 juin, et le 9 paoni, passage de la *frontière*, au 20 *mai*. La différence avec la date de ce passage calculée par M. Lieblein n'est pas énorme. Elle est importante cependant ; ce serait surtout la fin de juin qui serait, en Syrie, une époque pénible pour les opérations militaires ; mais de cette campagne nous ne connaissons que la bataille racontée

dans le poème et ses conséquences; nous n'en savons pas les antécédents prochains, et c'est pourtant là ce qu'il faudrait savoir pour raisonner en pleine connaissance de cause sur l'ouverture des opérations.

Disons d'abord que la température estivale de la Syrie du nord et de la Phénicie, quand elle était rafraîchie par le voisinage des montagnes et par les brises de la mer, ne devait pas être insupportable aux Egyptiens; et Kadesch était vers la latitude d'Aradas, près des pentes septentrionales de l'Anti-Liban. D'autre part les guerriers égyptiens étant, durant la paix du moins, soldés en fonds de terre, à l'aide desquels ils entretenaient leurs familles, ils ne devaient pas, à moins d'urgence, entrer en campagne avant la récolte, qui, en Egypte se fait en mars et avril, et il fallait ensuite du temps pour la mobilisation et la concentration des corps d'armée. Enfin et surtout nous ignorons absolument si Ramsès a eu le libre choix du temps pour son entrée en campagne, si une aggression imminente de la part des confédérés, que le roi des Khètas avait fait venir de fort loin, n'a pas obligé l'Egypte à se hâter pour conserver l'avantage d'un mouvement offensif. Les confédérés du N. O. de l'Asie mineure n'avaient guère pu arriver avant avril dans la vallée de l'Oronte, et quand on les sut en armes, on ne pouvait attendre à l'année suivante pour aller les attaquer (1).

(1) Avant de quitter Ramsès II, je ne veux pas négliger une autre tentative faite récemment pour rectifier la chronologie de son règne, celle d'un éminent critique, M. Wiedemann. Dans la *Zeitschrift* de 1879, relevant une mention des listes d'Africanus, qui paraît placer Bocchoris (XXIVe dynastie) au milieu du VIIIe siècle, l'an 990 d'une ère, il suppose que cette ère est celle dont l'an 400 est désigné, dans une inscription bien connue, comme appartenant à la XIXe dynastie, et il en conclut que Ramsès II régnait dans la seconde moitié du XIVe siècle. Il lui attribue par conséquent l'année de coïncidence qu'un texte de Ramsès III attribue à Ramsès III lui-même. Pour combattre ce texte calendaire, il faudrait autre chose que la lecture contestée (M. Wiedemann le reconnaît) d'un mot appartenant à un manuscrit postérieur de bien des siècles. Il faudrait aussi prouver que, s'il s'agit ici d'une ère, c'est celle dont l'an 400 était mentionné ailleurs. Or, cette preuve on ne l'a pas faite, et l'on n'a pas même essayé de la faire. Sacrifier le certain à l'incertain ce serait faire entendre qu'il n'y a pas de science et qu'il ne saurait jamais y en avoir. A l'extrême rigueur on pourrait supposer que cette ère mentionnée

XI.

Les calculs de M. Lieblein : Ramsès III.

Une autre mention appartient, dans le travail de M. Lieblein, à l'histoire de Ramsès III. Rappelons d'abord qu'en plaçant ce règne à la fin du xi[e] siècle au lieu de le laisser au xiv[e], l'auteur se met en contradiction, non plus seulement avec les déductions à tirer de textes connus, mais avec le texte d'une inscription de ce Ramsès, qui énonce comme appartenant à son époque, le retour de l'année de coïncidence. L'on pourrait donc se demander pourquoi, rejetant un témoignage épigraphique contemporain et officiel, concernant un fait au sujet duquel le scribe ne pouvait être ni trompé ni trompeur, l'auteur nous demande d'accepter les conclusions plus ou moins prochaines ou plus ou moins éloignées qu'il tire d'autres inscriptions. Mais il nous faut poursuivre jusqu'au bout l'entreprise commencée d'examiner, l'une après l'autre, ses appréciations au sujet de tous les faits qu'il signale (1).

Un tableau avec inscription représente un triomphe de Ramsès III sur les Libyens, le 7 méchir de l'an XI[e] de son règne (Dümichen, *Histor. Inschr.* XIII-XV). Méchir, était le 6[e] mois de l'année ; il comprenait donc le solstice d'hiver de l'année normale, et si nous partons du 8 juillet grégorien, comme date du lever héliaque de sothis, le 7 méchir correspondra au 11 décembre 1322 ; en reportant cette XI[e] année en 1012, M. Lieblein identifie le 7 méchir au 28 septembre grégorien, date qu'il tient pour très acceptable, car, dit-il, après avoir terminé sa campagne dans le printemps (nous ignorons le jour précis de son début), le roi rentra à Thèbes le 28 septembre. Pourquoi la campagne a-t-elle dû avoir lieu dans le printemps, et pourquoi le triomphe est-il célébré en pleine inondation, longtemps après que

au sujet du règne de Bocchoris est la date de l'expulsion des Hyksos, qui serait, en ce cas, arrivée vers le milieu du xviii[e] siècle. Mais le silence des monuments ne permet guère d'accepter l'existence d'une ère historique nationale chez les Egyptiens.

(1) Voy. *Recueil*, vol. I, p. 96-101.

toute opération de campagne est devenue impossible, nous n'en savons rien absolument; c'est une hypothèse toute gratuite, en contradiction avec l'affirmation officielle non-seulement du même règne, mais de la même année sur le retour de l'année de coïncidence; il est donc permis de ne pas insister davantage.

Mais une autre inscription de la même année (Dümichen, *ibid.* XVIII-XIX), racontant une invasion repoussée, dit que le 10 (X?) mésori fut le commencement de la victoire de l'Egypte (l. 24 de cette inscription). L'auteur essaie de montrer que cette campagne, racontée avec de prolixes développements de rhétorique, mais sans détails topographiques, et qui est dirigée contre les Tamahou et les Mas'awas', a eu l'Asie pour théâtre. Or, dit-il « pendant l'hiver les routes, en Palestine, sont sales, effrondrées et impraticables... Quand la pluie a cessé, la saleté disparaît aussitôt et les chemins deviennent bons. Dans les mois d'avril et de mai, le ciel est serein, l'air doux et la nature belle... Mais, il serait absurde, sans des causes pressantes de différer (l'entrée en campagne) jusqu'à la fin de mai, où commencent les chaleurs torrides. » Or, le 12 méchir de cette année correspondrait au 1er avril, d'après le calcul de M. Lieblein, tandis que, si elle appartient à la seconde moitié du XIVe siècle, soit 320 années plus tôt, il nous faudra reporter le 12 mésori au mois de juin.

Ceci serait assez grave, s'il s'agissait d'une campagne offensive, commencée au choix de Ramsès, et s'il était certain qu'elle a eu lieu dans la Syrie méridionale, mais l'une et l'autre assertion sont écartées par l'inscription même dont il s'agit. En effet, aux l. 4-5 et surtout 19-20, on voit qu'elle raconte une invasion qui avait *violé les frontières* de l'Egypte; et quant aux deux peuples nommés plus haut comme ayant été défaits dans cette guerre, les Tamahou, désignés plusieurs fois par M. Brugsch comme habitant *le nord de l'Afrique* (1) figurent dans le fameux tableau des races (2) sous un costume qu'il est impossible d'attribuer à des Syriens. Il y a plus : dans le paragraphe II de son mémoire de 1807 *sur les attaques dirigées contre l'Egypte par les*

(1) *Geogr. Inschr.* t. II, p. 82, 86, 91.
(2) *Ibid.* pl. 1.

peuples de la Méditerranée (au temps de Mérienphtah Ier), M. de Rougé fait observer que, si, dans ce tableau des races, le Tamehu représente « un groupe de nations à la peau blanche, aux yeux le plus souvent bleus et aux cheveux bruns ou blonds, quelquefois roux..., on s'aperçoit promptement que les Egyptiens avaient choisi pour type traditionnel du Tamehu le rameau qu'ils connaissaient le mieux, c'est-à-dire le plus voisin de leurs frontières, le Libyen. La coiffure est caractéristique... On ne trouve sur les monuments que les Rebu (1) et les Mas'uas' qui soient ainsi coiffés. » Et il ajoute un peu plus loin : « les Mas'uas' composaient une nation libyenne très puissante. C'est avec toute raison que M. Brugsch. (*Geogr.* T. II, p. 80, cf Hérodote, IV, 191), a reconnu ici les Μάξυες, qu'Hérodote nous dépeint comme des peuples de Libye adonnés à l'agriculture... Ainsi que nous le verrons plus tard, les Mas'uas' avaient des cultures soignées, et ils étaient extrêmement riches en troupeaux de toute espèce. » Et M. Brugsch avait, dix-neuf années auparavant, dit, à la page citée par M. de Rougé : « Lubim, Λιβυες sont des formes dérivées du nom national du pays qui borne l'Egypte dans le nord de l'Afrique... Comme alliés fidèles des Temhu et des Lebu, paraissent en première ligne, sur les monuments, les peuples qui portent sur les murs des temples et sur les rouleaux de papyrus le nom de Mas'awas'a. Leur représentation ne diffère, ni quant à la physionomie ni quant au costume, de celle des Temhu ou des Lebu... A Medinet-Habu, les Mas'awas'a sont comme une section du pays des Temhu... à cette époque (celle de Ramsês III) les Mas'awas'a devaient en occuper le Sud et les Lebu le Nord, car, dans le tableau (2), leur chef est lié avec la plante (symbolique, du Sud, » (et le chef Libu avec celle du Nord (3). Assurément jamais la

(1) Ou Libu; cf. Brugsch. II, 80; v. infra. — Le travail de M. de Rougé a paru dans la *Revue archéologique* : les passages cités ici appartiennent aux pages 15-17 du tiré à part. A la page 14, l'auteur avait dit expressément que les Rebu et les Mas'uas' étaient les deux principales peuplades de l'Afrique à cette époque. On sait d'ailleurs qu'il est souvent difficile de distinguer le R du L dans la transcription des mots égyptiens.

(2) Voy. pl. VIII et IX du second volume des *Geogr Inschr.*

(3) J'ai traduit littéralement les lignes de la page indiquée qui se rapportent au fait débattu.

plante du Sud n'a pu être donnée à un peuple syrien. Les Mas'awas'a, les Tamahu, les Libu ne sont aucunement nommés dans la grande inscription de l'an VIII, traduite par M. Chabas dans ses *Etudes sur l'antiquité historique* et qui raconte avec détails une invasion asiatique, mais ce dernier fait suffirait pour expliquer que le scribe narrateur de la guerre des Tamahu dans la guerre de l'an XI ait rappelé que Ramsès est aussi la terreur des Asiatiques, sans qu'il y ait aucunement lieu de comprendre parmi ceux-ci les peuples que nous avons nommés. M. Lieblein lui-même attache peu d'importance à cette vague mention. Enfin nous connaissons la géographie syrienne de cette époque par *d'innombrables* textes égytiens, hébraïques et assyriens : *jamais* ni Tamahu ni Mas'awas' n'y figurent.

S'il en est ainsi, sur quoi donc se fonde-t-il pour supposer que cette campagne a eu lieu en Palestine? Sur deux faits que l'on va juger. 1° Le texte cité se termine par ces mots : « Il porte la harpé de l'Egypte sur la tête du peuple de S'etet. » Or, des inscriptions *de l'époque romaine* mentionnent deux S'etet dont *l'un paraît* désigné comme *occidental*; *donc* c'est de *celui-ci* qu'il s'agit dans le texte de Ramsès III, *donc* la guerre en question a eu lieu en Syrie. 2° Le grand papyrus Harris porte ces mots. « J'ai saccagé les S'aarou, les tribus des Shasou, abattant leurs cabanes avec leurs hommes, leurs biens, leur bétail également. » « Une stèle raconte aussi que le roi Ramsès III a vaincu le pays de Khar (la Syrie). Aucune des inscriptions du temple de Médinet-Habou publiées jusqu'ici ne fait mention de cette guerre de Syrie, si ce n'est celle du 10 + X mésori de l'an XI, dont je parle actuellement. M. Chabas fait observer que Champollion, dans ses Lettres (p. 160), rapporte à l'an XII de Pharaon sa campagne principale contre les peuples d'Asie... Il est fort probable que la guerre de l'an XII en la même que celle qui commença le 10 + X mésori de l'an XI. » Mais, répondrai-je, au temps de Champollion l'ethnographie des peuples nommés dans les textes hiéroglyphiques naissait à peine; il y a vu des Scythes dans les Khétas. Quant à la guerre des Saaru et des Shasu, le papyrus Harris (p. 76-77) ne paraît nullement la confondre avec la guerre de Mas'uas' et des Libu. De plus celle-ci,

je le répète, *est développée* dans l'inscription de l'an VIII, dont M. Lieblein paraît avoir complétement oublié l'existence. Il a de même oublié celle de l'an V traduite aussi par M. Chabas et où il est dit expressément, que les *Libyens* et les Maschoua (schas), vaincus par le roi, représentaient ensemble le peuple des Tamahou. On n'est donc pas réduit au texte indiqué par M. Lieblein pour retrouver le souvenir d'une guerre en Asie ou sur les frontière d'Asie. Enfin, dès 1855, dans sa *Notice* sur quelques textes hiéroglyphiques publiés par M. Greene, (T. 1). M. de Rougé montrait clairement que la guerre des Tamahou était *antérieure* à celle de Syrie.

Ainsi pas une seule des conclusions historiques, par lesquelles le savant norwégien veut confirmer son système, n'arrive même à la vraisemblance, et quelques-unes sont absolument contradictoires avec les faits les mieux établis, même en dehors de toute considération chronologique, même en dehors de toute connexion ou contradiction avec des synchronismes connus. En sera-t-il autrement du dernier argument énoncé dans le *Recueil*, c'est-à-dire de celui qui repose sur l'année agricole de l'Egypte?

XII.

Les calculs de M. Lieblein : Ramsès XIII et l'année agricole.

L'auteur a voulu (1) retrouver, par ce moyen, la date du règne de Ramsès XIII, l'un des derniers de la xxe dynastie. Il s'agit d'abord de recettes royales, de grains emmagasinés le 16 hathyr de l'an XII, recettes mentionnées à la planche LXV des papyrus de Turin. La presque totalité des semailles, dit l'auteur, se référant surtout au *Mémoire* de M. Girard sur *l'agriculture de l'Egypte*, se font pendant l'hiver et la récolte commence en avril ou mai, selon qu'il s'agit de l'orge ou du froment. Mais la récolte et le battage prennent un temps considérable dans un pays où les procédés sont primitifs. On arrive donc ainsi aux premiers jours

(1) *Recueil*, T. I, p. 141-152.

de juin; et, en 896, année que M. Lieblein estime être la XIIe de Ramsès XIII, le 16 hathyr correspond au 11 juin.

Il y a encore ici trop d'hypothèses. Les bras ne devaient pas manquer à l'exploitation du domaine royal et par conséquent la longue durée de la récolte et du battage est, dans le cas présent, une opinion arbitraire. Puis, si nous précisons les faits, avec M. Girard (1re partie, section V, § I), en ce qui concerne le froment, nous reconnaîtrons que les semailles commencent immédiatement après la retraite des eaux, c'est-à-dire, vers le commencement d'octobre dans la Haute-Egypte et 15 jours plus tard dans le Delta... Dans les différentes provinces de la Haute-Egypte, la culture du blé qui a été semé dans les terres inondées naturellement n'exige aucun travail, depuis l'époque des semailles jusqu'à celles de la moisson, c'est-à-dire, pendant *l'espace de* 5 *à* 6 *mois*. Ainsi, dans la Haute-Egypte (ce qui est probablement le cas, comme nous le verrons), la moisson a lieu au plus tard dans le commencement d'avril, et les blés royaux étaient probablement prêts pour l'enmagasinage dès les premiers jours de mai, sinon plus tôt. Du reste l'auteur reconnaît des différences assez notables, quand à ces indications touchant l'année agricole, entre les renseignements de Girard, ceux de Wilkinson et ceux qu'il a recueillis lui-même; il pense que tous sont exacts, mais relatifs à des localités distinctes. Je m'en tiens à ceux que l'administration française a recueillis et publiés; ils doivent correspondre à l'ensemble.

Or quand la fin d'avril grégorien a-t-elle correspondu au milieu d'hathyr, c'est-à-dire à un intervalle de 75 jours après le 1er thot, qui se trouverait alors à la mi-février, quatre à cinq mois avant le thot normal ? Ce serait, non pas au commencement, mais à la fin du IXe siècle, peu avant la conquête éthiopienne, sur laquelle il n'y a pas de conjecture à faire, puisque la chronologie est *précise* à partir de l'avènement des rois saïtes qui lui succèdent après trois règnes seulement. Donc, il faut en revenir à la sagesse vulgaire qui nous assure que qui prouve trop ne prouve rien. Cependant il s'agit bien de recettes de grains. M. Lieblein donne même des raisons satisfaisantes de croire que les

planches C et CI du même recueil forment la suite de la pl. LXV; elles continuent à marquer ces recettes, l'une pour la suite d'hathyr, l'autre pour le mois suivant, celui de choiak, avec cette double circonstance que les localités nommées appartiennent à la Thébaïde, et qu'en certains endroits on parle de blés reçus de la main des laboureurs. On ne peut pas admettre assurément, et M. Lieblein a bien raison de le dire, que, maintenant avec M. Lepsius la date de Ramsès XIII à la fin du XIIe siècle on doive supposer les opérations de la récolte se terminant de la fin de juillet au commencement de septembre, quand toute l'Egypte est sous les eaux. Mais pourquoi se jeter dans un labyrinthe de contradictions en confondant l'emmagasinage dans les greniers des fermes avec les recettes dans les greniers de l'Etat? L'explication du fait est bien simple. Pour conduire les grains perçus au trésor de Thèbes, on a choisi la navigation à voiles, toujours possible en amont durant les vents étésiens, plutôt que l'opération lente et pénible du hallage; et les vents étésiens nous reportent précisément à cette période de l'année que M. Lieblein voulait éviter.

XIII.

Autre argument tiré de l'année agricole.

Enfin il met sous les yeux du lecteur quelques lignes d'un manuscrit appartenant à l'an III d'un règne incertain, que la paléographie le conduit à placer dans le cours de la XXe dynastie. Adoptant l'explication philologique qu'en a donnée M. de Rougé dans la *Zeitschrift* de décembre 1868, il y signale le commencement du battage au 26 paophi et la fin au 29 hathyr, le verso d'une autre page de ce manuscrit (dont le contenu est très varié) plaçant au 4 choiak un compte de grains vannés. M. Lieblein pense que ces deux morceaux se suivent et il fait remarquer que son système ferait coïncider à peu près hathyr avec le mois de juin pour l'année 950, qu'il attribue approximativement au règne en question,

N'ayant ni l'habitude de l'égyptien cursif ni la connaissance du manuscrit original, je dois me reconnaître tout-à-

fait incompétent touchant l'argument paléographique, faisant seulement observer que M. de Rougé regarde cette page comme appartenant au règne de Ménéphthah; il n'a pas d'ailleurs de doute sur l'exactitude de la traduction concernant le battage dans le premier fragment; il en a un peu en ce qui concerne le second, Mais surtout il doute beaucoup que, dans un manuscrit tel que celui qu'il décrit, les deux fragments séparés par un assez long intervalle soient la suite l'un de l'autre; notons même que celui qui concerne le mois de choiak a été trouvé plusieurs pages *avant* celui qui concerne le mois d'hathyr, et que deux autres passages, tout-à-fait isolés des deux premiers, offrent aussi quelques mots concernant des comptes de grains. Cette dispersion et le mélange avec des lignes qui, sans contestation aucune (M. Lieblein le reconnaît hautement) ne ressemblent qu'à des fantaisies, des dictées ou des *exercices d'écriture*, persuadaient à mon illustre maître qu'il n'y a absolument aucune conclusion historique à tirer de ces passages, insistant d'ailleurs sur l'impossibilité de reporter au IXe siècle, résultant de la date indiquée, le règne de Ménéphthah, dont la place est connue dans l'histoire. La distance est beaucoup moindre, sans doute, en ce qui concerne les derniers Ramessides, mais l'impossibilité historique subsisterait néanmoins.

XIV.

Conclusion.

Ainsi, pour conclure, pas un seul des faits allégués par le célèbre égyptologue ne contient logiquement les conclusions qu'il présente à l'appui de son système. De ces conclusions les unes seraient *incertaines*, quand même nous n'aurions pas de points de repère coucernant la chronologie du nouvel empire, les autres devraient, dans tous les cas, être *éliminées* même du nombre des *simples hypothèses*. De plus ces points de repère doivent être maintenus : le grand papyrus Harris a fait disparaître la discordance qui semblait exister entre deux d'entre eux. Cela étant, la conclusion s'impose et il n'est pas même nécessaire de la

formuler. Mais si elle est purement négative, il n'y pas lieu pour cela de regretter les longs développements qui précèdent. Ecarter ou prévenir une erreur, surtout une erreur destructive de tout un ensemble de vérités chronologiques, c'est servir la science aussi bien au moins qu'on le ferait par la découverte d'une vérité nouvelle, et, quand il s'agit d'un savant dont l'autorité est celle de M. Lieblein, tous les efforts des amis de la science ne sont pas de trop pour combattre une erreur qui se réclame de son nom.

F. Robiou.

DE LA CONJUGAISON

DANS LES LANGUES DE LA FAMILLE MAYA-QUICHÉE

(SUITE).

En dehors de la racine verbale (participe ou infinitif), le Quiché et son frère jumeau, le Pokome, ne font guère entrer que deux éléments dans le mécanisme de leur conjugaison, à savoir des prépositions et des pronoms.

Cette racine verbale est suceptible de marquer certains temps et certaines voix au moyen du changement de ses désinences : le transitif en Quiché, comme en Pokome, se trouve indiqué au moyen de la finale *h* précédé d'une voyelle variable; citons par exemple le Quiché *C'atlogoh* « Tu l'aimes; » *C'avoyobeh* « Tu l'attends. » Le passif reçoit la finale *x* précédé d'une voyelle variable en Quiché; ex : *Ca nulogox* « Je suis aimé. » *Hi* suffixe désigne l'indicatif et *ho* le futur ainsi que l'impératif de la même voix en Pokome; *Tiloconhi* « Tu es aimé; » *Tiloconho* « sois aimé. » Si le verbe est neutre, il ne prend point, en Quiché, de désinence et se trouve réduit à l'état de racine nue; ex : *Qu'inul* « J'arrive. » Les préfixes personnelles tombent souvent aux 3es personnes du singulier de l'intransitif. D'ordinaire, la préposition temporelle demeure et empêche la forme verbale de se confondre absolument avec le participe ou adjectif verbal.

Ainsi le Quiché dira *Ca logox* « Il est aimé, » litt. « Nunc amatus, » mais à la 3e pers. sing. du parfait intransitif, préposition et préfixe personnelle tombent à la fois et c'est réellement la forme participielle qui joue le rôle du verbe à la 3e pers. Ex. *logoninak* « Il a aimé; » litt. « Ayant aimé, avoir aimé. » On sait que l'emploi de ce procédé est fréquent dans beaucoup d'idiomes agglomérants, lesquels marquent la 3e pers. au moyen d'un participe ou même d'un simple adjectif ou nom d'agent. Citons par exemple : le Turk

dur, dyr « faciens, facit, est ; » le Groënlandais *Angékog* « grand, il est grand » et, par extension. « Sorcier, magicien ; » *Négligpog* « Aimant *et* il aime ; » le mexicain *Tlapia* « gardien *et* il garde » etc. etc.

Parfois, spécialement en Pokome, c'est le signe temporel qui tombe seul, et le pronom se conserve devant la racine verbale. Il va sans dire que l'expression du temps ne peut guère être ainsi supprimée qu'au présent. Citons, par exemple : le Pokome *Ti-loconhi-ta* « Vous êtes aimés, » litt. « vos amati » ou mieux, « vos amatum, amata res », pour *Tita loconhi;* le Quiché *Que logox;* « Ils sont aimés, » litt. « Illi amati, » « illi amatum. »

L'abbé Brasseur, il est vrai, prétend faire de ce *Ca* signe du présent en Quiché, un véritable auxiliaire verbal. Ce n'est autre chose, dit-il, que le terme *Ca* ou *Caa* « poser, amonceler, joindre » dont nous avons déjà parlé, et il le compare au *do* de l'anglais, par exemple dans *I do love.* « J'aime, » litt. « Je fais amour. » A l'appui de sa façon de voir, il nous cite la phrase suivante, tirée du *Popol vuh* où *Ca* apparaît alternativement avec le sens verbal et celui de préposition ; « *Aré u tzihoxic vae* Ca Ca *tzinin-oc*, ca ca » *chamam-oc*, ca *tzinonic ;* ca ca *zilanic*, ca ca *lolinic*, ca » *tolona puch u pa cah;* « voici le récit comme quoi *tout* » *était* en suspens, *tout était* calme et silencieux ; *tout était* » paisible et vide *était* l'immensité des cieux. » Cet exemple prouve contre la thèse en question, puisqu'il démontre que *Ca* pris comme verbe ne se substitue nullement au même terme ayant la valeur de particule. D'ailleurs, si le *Ca* du présent constituait un auxiliaire analogue au *do* anglais, il devrait par voie d'analogie, nécessairement, en être de même du *x*, signe du passé, et dont nous expliquerons plus loin la provenance. Or, c'est ce que personne, pas même le savant ecclésiastique, n'a, que nous sachions, jamais songé à soutenir. Suivant toutes les apparences, *Ca* avec le sens de « poser, être » et *Ca* avec celui de « Actuellement, à présent, » constituent des termes fort différents et il est même plus que douteux qu'ils aient une même origine. *Ca* rend également nos idées de « dent molaire, deux, etc. » Mais ce ne sont là, sans doute, que de simples homophones, comme il s'en trouve tant en Quiché et en Maya.

Enfin deux classes pronominales seules peuvent être préfixées comme sujets au verbe, celle des personnels ou pronoms à leur cas direct, invariablement affectée à la conjugaison intransitive et celle des possessifs ou pronoms à leur cas oblique, qui ne peuvent convenir qu'au verbe transitif. Exemple : en Pokome *In rivireh* « Il l'entend, » litt. « Nunc suum audire » et *C'oloconhi* « Nous sommes aimés » litt. « Nunc nos amati *ou* amatum. » C'est là une règle invariable et qui, en Quiché pas plus qu'en Pokome, ne saurait admettre aucune exception.

Ajoutons que dans les deux idiomes cités, en dernier lieu, la distinction entre les formes consonnantes et les formes vocaliques se trouve soigneusement maintenue, aussi soigneusement pour le traitement du verbe que pour celui du nom. Nous nous sommes, du reste, assez étendus tout à l'heure sur cette question pour ne pointavoir à y revenir ici.

Enfin, en Quiché, rien de plus régulier que le traitement du verbe. Conformément aux principes que nous venons d'établir, il se développe avec une régularité pour ainsi dire mécanique, et l'on ne rencontre rien dans cet idiome qui rappelle, même de loin, les différents paradigmes de conjugaisons du latin et des langues Romanes.

Ajoutons, avant de terminer, que les particules temporelles sont parfois susceptibles de s'accoler les unes aux autres pour indiquer certaines nuances de temps. Ainsi l'on trouvera tour à tour employées au futur les prépositions *ch'*, *x'ch'*, *x'chi*. Enfin si nous avons omis de parler de certaines désinences, telles que *tah* comme signe du subjonctif, *chic* comme marque du plus-que-parfait, c'est que ce sont de vraies enclitiques ne fesant point réellement corps avec le verbe.

Rappelons, pour terminer, que l'infinitif n'existe guère en Quiché et s'y trouve normalement remplacé par les autres temps du verbe, indicatif ou subjonctif. C'est un point, au reste, sur lequel nous aurons à revenir dans le cours du présent travail.

Enfin, en Quiché, le passif se confond souvent au point de vue formel avec le neutre. Un verbe même dépourvu de la désinence normale de la première de ces voix, qui est d'ordinaire *x* ou *ox*, pourra cependant revêtir parfois une signifi-

cation passive. Il suffira, pour cela, qu'il soit précédé du cas direct pronominal, exemple : *Ca nubak* « Je le perce » t *Qu'inbak* « Je suis percé » et non pas « Je perce. »

Fort différent à bien des égards est le spectacle que nous offre le Maya. Dabord les auxiliaires verbaux y apparaissent aussi fréquents qu'ils sont rares en Quiché, et leur emploi peut même devenir nécessaire aux temps principaux du verbe. Ces auxiliaires sont, par exemple : *Cah* « agere, fieri, » lequel figure au présent et à l'imparfait de l'intransitif, comme dans *Nacal-in-cah*, « Je monte, » litt. « Ascensum meum agere; » *Bin* « ire, progredi » qui sert à former les futurs des deux voix, transitive et intransitive, ainsi que dans *Bin-nacac-en* « Je monterai, » litt. « Ire ascensurus ego. » Nous trouvons à certains temps de l'indicatif et du subjonctif les dissillabes *Cuchi*, *cochom*, formes passées et futures d'un radic. *cuch*, « porter, » d'ou *Lay tzicic cuchi* « Il lui obéissait; » *Hihuil ca tzice cochom* « Nous lui obéirions. » A l'imparfait et au plus-que-parfait du subjonctif intransitif apparait la préfixe *hi*, laquelle n'est autre chose qu'un passé contracte du verbe *Hal* « être, devenir; » par exemple dans *Hi-nacac-en* « Yo Subiera *ou* Subiria, » *Hi nacac-en ili-cuchi* « Yo hubiera subido. » Nous essaierons plus loin de déterminer l'origine de l'auxiliaire *ili*, lequel figure dans certains temps de la conjugaison, par exemple dans *Cic-ech-ili-cochom* « Tu auras dit; » *Hi-cicic-ech-ili cuchi*, « que tu eusses dit. » etc. On remarquera qu'en Maya cette quantité d'auxiliaires occupe des places très variables, ils peuvent être pris comme préfixes, affixes et infixes. Au contraire, *Inak*, qui est à peu près le seul auxiliaire verbal du Quiché, où il marque le parfait intransitif, doit toujours être suffixe, par exemple dans *At varinak* « Tu as dormi, » du radic. *var* etc.

On pourrait donc, jusqu'à un certain point, comparer le système de conjugaison du Quiché à celui des langues primitives de la famille indo-européenne, telles que le sanscrit ou le latin, puisque la distinction des temps et modes se trouve surtout indiquée au moyen de suffixes. Au contraire, la conjugaison Maya, dans laquelle l'emploi d'auxiliaires verbaux préfixes joue un grand rôle, rappelerait plutôt celle des dialectes romans.

L'emploi des pronoms est également assez différent dans les deux idiomes. Le Quiché ne possède, nous l'avons dit, qu'un type pronominal, celui du cas direct, pour l'intransitif, et un autre seulement, celui du possessif ou cas oblique pour la voix transitive. Ces deux types peuvent, au reste, s'accoler aussi bien au nom qu'au verbe. Au contraire, le Maya possède un triple paradigme pronominal affecté au service du verbe, à savoir :

1° Celui que Beltram qualifie de *Pronombre primero demonstrativo*, formé de la préposition *Ti* accolée au pronom personnel, et qui ne peut jamais s'employer avec le nom; l'on en fait usage au présent et à l'imparfait du transitif ainsi qu'au présent du subjonctif des deux voix. Citons, par exemple, *Ten-Cambezic* « Je l'enseigne ; » *Tech-Cimilech*, « que tu meures. »

2° Le *Pronombre segundo demonstrativo* du même auteur. C'est la forme simple du personnel ou cas direct. On ne l'emploie qu'à l'intransitif et toujours postposé à la racine verbale, par exemple, dans *Nac-en*, « Je montai ; » *loob-cimil-ob* (pour *loob cimil*), « qu'ils meurent. »

3° Enfin nous reconnaissons dans le dernier le possessif ou cas pronominal oblique. Il figure, nous avons déjà dit dans quelles circonstances, tour à tour, à chacune des deux voix. Exemple : *In Tzicah* « Je lui ai obéi » et *Emel-in-cah* « Je descends. »

En règle générale, le pronom sujet du verbe doit toujours, en Quiché et dans la plupart des dialectes congénères, être préposé au verbe. Celui du Maya apparaît plus libre dans ses allures. Si celui de la première classe est toujours préfixe, par exemple, *Ten Cambezic*, *Tech Cambezic* « Je, tu l'enseigne, » celui de la dernière ne peut, lui, être que suffixe, sauf à la 3e personne sing. et plur. Exemple : *Nac-ech* « Tu montas ; » *Bin nacac-en* « Je monterai, » mais *Lay Nacac* « Qu'il monte. » Quant au possessif, il semble moins régulier dans ses allures. Il précède tantôt la racine verbale; par exemple, dans *In cambezah.* « Je l'enseignai, » tantôt l'auxiliaire; exemple : *Emel-in-cah* « Je descends, » litt. « descensum meum agere. »

Nous observons, qu'en Maya, chaque forme de la déclinaison pronominale a cessé de caractériser une voix verbale

particulière, le cas oblique pouvant être joint à un temps intransitif, comme dans *Emel-in-cah* et le cas direct à un temps du transitif, ainsi que dans *Tech Cambezic*. Il n'y a guères que les pronoms de la seconde classe qui s'appliquent toujours à la voix intransitive, encore sont-ce non des possessifs comme en Quiché, mais bien de vrais démonstratifs.

D'ailleurs, si le pronom sujet se redouble parfois en Quiché et dans les dialectes congénères, ce n'est que par élégance et pour donner plus de force au discours. En Maya, au contraire, ce redoublement pronominal joue parfois un rôle essentiel dans le traitement du verbe, et sert à marquer le temps, par exemple, dans *Ten-nacac-en*, « Que je monte. »

De plus, la distinction des formes vocalique et consonnante du pronom que le Quiché observe avec tant de régularité, aussi bien pour le nom et que pour le verbe, a presqu'entièrement disparu de la conjugaison Maya. C'est ce que nous avons déjà exposé plus haut et nous n'avons pas à revenir ici sur ce point.

Enfin, chez les Mayas, il n'y a guères qu'à la 2e personne singulier de l'impératif, que la racine verbale apparaisse dépouillée de suffixe pronominale et de préfixes de conjugaison, et qu'elle puisse, par conséquence, se confondre avec l'infinitif; citons, par exemple, *Cambez*, « Enseigne-le, l'enseigner. » A la 3e personne sing. du parfait de l'intransitif, elle apparaît munie d'une suffixe pronominale en *i* qui lui est commune sans doute avec le participe, mais permet de la distinguer nettement de l'infinitif; exemple : *Nac-i*, « Il est monté *ou* étant monté. » En Quiché, cette élimination du pronom apparaît, nous l'avons vu, bien plus fréquente.

Quant à la préposition, elle joue un rôle bien moindre dans le mécanisme de la conjugaison du Maya que dans celui du Quiché. Nous avons vu dans quel cas on a recours au *Ti* (à, vers, pour), préfixe. Ajoutons que, parfois, elle se joint assez intimement au pronom pour en modifier d'une façon notable la physionomie et donner, en quelque sorte, naissance à un mot nouveau, à un véritable composé ; citons, par exemple : *Toon* ou *Tuon Cambezic*, « Nous l'enseignons » pour *Ti-on-Cambezic; Teex Cambezic*, « Vous l'enseignez » pour *Ti-ex-Cambezic*. Très volontiers, l'idiome du Yucatan remplace par la racine verbale, fesant office d'auxiliaire, la

particule, indice du temps, chez les Guatémaliens. Tandis que le Quiché dira *X'chi ka logoh,* « Nous l'aimerons ; » litt. « Jam pro nostrum amare, » le Maya lui emploiera la formule suivante *Bin ca Yacunté* ; litt. « Stare nos amans. »

En ce qui concerne l'emploi de l'infinitif, le Maya se montre très supérieur au Quiché ; non seulement il fait un usage fréquent de ce mode, mais il en forme une sorte de Gérondif, grâce à l'emploi de certaines particules dont il sera question plus loin.

Quant au passif, il est parfois confondu en Quiché, on l'a déjà vu, avec le verbe neutre ou absolu. Il n'en est point de même en Maya et la voix passive s'y trouve toujours nettement indiquée, au moyen de certaines désinences, telles que *tabal*, *zabal*, etc. Exemple, *Naczah*, « élever, exalter, » et *Naczabal*, « Etre élevé, exalté. »

La distinction entre les formes consonnantes et vocaliques ne se conserve plus guères en Maya que pour le nom, et elle semble presque sur le point de disparaître de la conjugaison. Si, à cet égard, la langue du Yucatan a perdu de sa régularité primitive, bien plus que le Quiché, l'on peut dire que cette perte constitue pour elle un réel élément de supériorité, puisqu'elle fait ressortir d'une façon plus claire la distinction établie entre le verhe et le substantif.

Mais il est un autre point sur lequel nous croyons utile d'attirer l'attention du lecteur, car on y trouve la preuve du degré relatif de perfection que le Maya seul paraît avoir atteint entre tous les autres dialectes de la même famille.

On peut le dire, d'une façon générale, les idiomes ne sachant point joindre la désinence qui indique l'idée de relation à la racine à laquelle est dévolu le rôle d'exprimer la signification en un tout harmonieux, présentent un certain caractère de monotonie. La richesse, l'exubérance même de leurs formes, la régularité de leur structure ne sauraient le faire disparaître. Ces traits apparaissent d'autant plus marqués d'ailleurs, que la langue est plus complétement agglutinante, qu'elle a moins accompli de progrès vers la flexion. On chercherait vainement, dans la plupart de ces dialectes, par exemple. rien qui rappelle la multiplicité des paradigmes de conjugaison et de déclinaison du grec et du latin. Tous les verbes du Quiché, sauf les irréguliers,

semblent coulés dans un mode uniforme. Cette répétition de formes identiques sera beaucoup moins sensible chez les Mayas. Ils distinguent, dans chacune des deux voix verbales, plusieurs classes assez nettement tranchées, comme nous l'allons voir à l'instant. Ajoutons que la subordination des dites formes aux causes phonétiques qui leur ont donné naissance reste encore assez sensible, et que l'assimilation avec les conjugaisons de nos dialectes indo-européens ne semblerait pas parfaitement justifiée.

La classe intransitive nous paraît se diviser en deux conjugaisons bien tranchées.

La première comprend les verbes neutres composés du radical verbal qui est toujours monosyllabique et quelques rares verbes transitifs pris dans un sens intransitif, dont le radical, monosyllabique également, est terminé par un *n*. Les verbes de ce groupe n'éprouvent pas d'autres accidents que ceux résultant du jeu régulier de la conjugaison, c'est-à-dire que leur présent de l'indicatif est marqué par un *l* que précède une voyelle de liaison variable suivant les exigences de l'écho vocalique. Exemple, *Nacal-in-cah*, « Je monte. » — *Cimil-in-cah*, « Je meurs. » — *Emel-in-cah*, « Je descends. » La 3e personne sing. du passé défini de l'indicatif est marquée par le pronom final *i* ; exemple, *Nac-i*, « Il est monté, » — *Cimi*. « Il est mort. » Leur futur se forme en ajoutant *ac* au radical ; exemple, *Bin-nacac-en*, « Je monterai. »

A la seconde conjugaison, il conviendra d'attribuer les verbes formés au moyen d'un auxiliaire, c'est-à-dire la presque totalité des transitifs employés dans un sens intransitif, tous les verbes intransitifs dont la racine est dissyllabique ou polysyllabique et plusieurs à racine monosyllabique. Ces verbes subissent certaines modifications indépendantes des règles ordinaires de la conjugaison et qui tiennent en partie du moins à des causes purement phonétiques. Ils forment, à leur tour, deux sous-conjugaisons. La première est celle des verbes qui conservent nécessairement le même auxiliaire dans tout le cours de leur conjugaison. La seconde, celle des verbes qui sont sujets à changer d'auxiliaire.

Dans la première sous-conjugaison, nous devons reconnaître deux groupes, l'un celui des transitifs employés comme

neutres. Ils se forment du radical verbal auquel on ajoute l'auxiliaire *nahal*; litt. « S'approcher, s'attacher à ; » exemple, *Tzic nahalin-cah*, « J'obéis; » *Tzic nahi*, « Il a obéi; » *Bin-Tzicnac-en*, « J'obéirai. » Remarquez la contraction du futur. On dit *Tzicnac* pour *Tzicnáhac* qui serait la forme régulière; car le futur de *nahal* est bien *nahac* et non *nác*.

Le second groupe caractérisé par la chute à certains temps de la consonne initiale de l'auxiliaire se compose des verbes formés d'une racine nominale ou adjective polysyllabique et de l'auxiliaire *Hal*, « Etre, devenir. » Le *h* initial tombe au futur et l'on aura par exemple : *Uinic-hal in cah* « Je deviens homme. » de *Uinic* « Homme, » *Uinichi*, « Il est devenu, etc. » et *Uinic-ac*. « Il deviendra, etc., » au lieu de *Uinic-hac*.

Passons maintenant à la deuxième sous-conjugaison intransitive. Elle ne comprend que des verbes formés au moyen de certains auxiliaires autres que *hal* et *nahal*, et se répartit elle-même en deux groupes.

Le premier, celui des verbes dans lesquels le changement d'auxiliaire est facultatif au passé défini et au futur, comprend ceux qui se forment d'un participe passé passif auquel on ajoute l'auxiliaire *cal*, litt. « Créer. » Nous pourrons aux deux temps précités ou continuer à nous servir de l'auxiliaire *cal* ou le remplacer par *hal*; exemple : *cicilancal in cah*, « Je tremble ; » *cicilancahi* ou avec suppression du *a* de la désinence participielle; *cicilnahi*, « Il a tremblé; » *Bin cicilancac* ou *Bin cicilnac*, « Il tremblera. »

Le deuxième groupe sera celui des verbes constitués par l'adjonction au radical verbal monosyllabique de l'auxiliaire *Tal*, litt. « Palper, toucher » et chez lesquels ce changement d'auxiliaire est chose forcée, puisque *tal* ne sert qu'au présent.

Il y a même lieu d'établir ici deux sous-groupes, le premier, ce sera celui des verbes dont le radical est terminé par une autre lettre que *l*. Après, il faudra avoir recours à l'auxiliaire *Lahal*, litt. « s'achever, s'étendre » pour le passé et le futur; exemple : *cuxtal in cah*, « Je vis ; » *cuxlahi*, « Il a vécu ; » *Bin cuxlac*, « Il vivra. »

Quant au deuxième sous-groupe, ce sera celui des verbes dont le radical a un *l* pour lettre ultime. Alors *Hal* deviendra

l'auxiliaire à employer nécessairement pour les deux temps précités. Ex. *cultal-in-cah*, « Je m'asseois; » *culhi*, « Il s'est assis; » *culac.* « Il s'assiera. » Le *h* disparaît ici au futur, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Etudions, à son tour, la classe transitive. Elle aussi se répartit en deux sous-conjugaisons correspondant assez exactement à celles de la classe intransitive, puisque l'une comprend spécialement les verbes simples et l'autre les composés.

La première donc de ces conjugaisons a pour caractère de posséder une double désinence pour le futur qui peut être en *e* ou en *ib* et une double, également pour le passé, lequel est tantôt en *ah*, tantôt en *mah* ; exemple : *Ten Tzicic.* « Je l'écris ; » *In Tzicah* ou *Tzicmah*, « Je l'ai écrit ; » la voyelle précédent le *b*, est d'ailleurs variable. *In Tzice* ou *Tzicib*, « Je l'écrirai. » Nous pouvons même diviser cette conjugaison en deux conjugaisons secondaires, la première suivant les lois de l'écho vocalique. Ainsi l'on dira, de *Tzac* « conjurer l'orage , » *Tzace* ou *Tzacob*, « Je conjurerai, etc., » De beaucoup la plus nombreuse, elle n'admet point l'intercalation d'une semi-voyelle euphonique après la dernière lettre du radical verbal. A elle se rattachent *Tzic* déjà vu, *Puc*, « Fondre, délayer, » d'où *Ten Pucic*, « Je le délaie, » *In Pucah* « Je l'ai délayé. » *In Pucé*, « Je le délaierai. » Au contraire, la seconde, composée exclusivement de quelques-uns des verbes ayant *l* ou *k* pour finale du radical, peut, à volonté, admettre ou rejetter ce *y* euphonique : Ex. *Tzak*, « Hacher menu, » d'où le passé *Tzakah*, *Tzakyah* ou *Tzakma*, et le futur *Tzakyé*, *Tzake* ou *Tzakab*.

Dans la conjugaison composée qui ne possède ni le futur en *b*, ni le passé en *ma*, nous distinguons trois sous-conjugaisons. La première est celle des composés, terminés par une sifflante. Ils ne possèdent point de désinence spéciale pour le futur, et celles du présent ainsi que du passé s'attachent directement à la racine sans admettre entre elle et lui de consonne euphonique. Ex. *Cambez*, « Instruire, enseigne, » litt. « Porter la magie, la sorcellerie, de *Cam*, « Porter » et *Ez* ou *Ex*, « Magie, sortilège; » d'où *Ten Cambezic* ou *Cambzic*, « Je l'instruis ; » *In Cambezah*, « Je l'ai instruit ; » *Bin in Cambez.* « Je l'instruirai. »

Nous rangeons dans la seconde, les verbes dissyllabes ou polyssyllabes dont le radical est un participe passé passif, et par conséquent terminés en *n*. Ils intercalent un *t* avant la désidence de temps et font leur futur en *e*. Ex. *Canant* « Portée, chose portée, » d'où *Ten Canantic*, « Je le porte; » *In canantah*, « Je l'ai porté. » *Bin in Cananté*, « Je le porterai. » Enfin, il convient de faire une troisième sous conjugaison pour les verbes soit *di*-ou *polyssyllabes*, soit devenus monosyllabes, par une simple élision de la voyelle de liaison et terminés au radical par un *L*. Ils peuvent à volonté prendre ou omettre le *t* euphonique. Ex. *Bibil*, « Rouler, faire rouler, » d'où le présent *Bibilic* ou *Bibiltic*, le passé *Bibilah* ou *Bibiltah*; le futur *Bibilé* ou *Bibilté.*

Ce serait sortir du cadre de cette étude que de parler ici des désinences employées par la langue Pokome pour distinguer le verbe passif de son actif.

L'opposition de tendances et de génie entre les représentants les plus cultivés de la famille Maya-Quiché, Quiché et Pokome d'une part et Maya, de l'autre, éclate ici jusque dans les moindres détails. A l'exception du Mam, bien entendu, le reste des dialectes congénères semble, si nous osons employer ce terme, occuper une position intermédiaire et marquer la transition.

Remarquable à la fois, par la régularité de ses formes et l'esprit de logique rigoureuse qui présida à la construction de son édifice grammatical, le Quiché ne s'occupe que dans une mesure fort restreinte de distinguer avec plus de netteté les diverses catégories du langage. Ainsi que le Turk dans dans l'ancien monde, il nous offre un des spécimens les plus parfaits du point de développement auquel peut atteindre une langue agglomérante, mais sans essayer de sortir de la période agglutinante pour s'élever jusqu'à la flexion.

Tout au contraire, dans le Maya on sent l'effort vers un idéal linguistique plus parfait à réaliser. Vainement espérerait-on trouver chez lui cette simplicité dans les procédés employés, cette régularité de formes qui caractérisent les idiomes guatémaliens.

L'enchevêtrement de ses pronoms pris tantôt comme préfixes, tantôt comme infixes, tantôt comme suffixes; l'affectation des mêmes cas pronominaux tantôt au transitif,

tantôt à l'intransitif, le constituent à première vue, dans un état d'infériorité, même vis-à-vis du Tzemdale qui distingue les voix verbales l'une de l'autre par ce procédé aussi clair qu'ingénieux dont nous avons parlé plus haut.

Mais par combien d'avantages sérieux ces imperfections de détail ne se trouvent-elles point rachetées? La complication même des paradigmes pronominaux révèle assez la préoccupation constante de faire ressortir la notion du verbe avec plus de force et de précision. Le Maya ne s'est pas contenté de l'indiquer d'une façon vague et générale comme fait le Quiché, il lui a fallu créer tout un système de formes rendant la confusion impossible entre le traitement du verbe et celui du nom. La possession d'une classe de pronoms spéciaux à la conjugaison constitue, à elle seule, un progrès des plus importants. Nous en dirons autant de celle d'un nombreux matériel de radicaux verbaux fesant office d'auxiliaires. Vis-à-vis des autres dialectes du même groupe, qui généralement se bornent à l'emploi de prépositions, le Maya se trouve en quelque sorte dans le même rapport que l'Anglais et nos idiomes néo-latins vis-à-vis des langues anciennes, telles que le sanscrit ou le grec.

L'apparition des auxiliaires et la fréquence de leur emploi sont quelquefois, je le sais bien, considérées moins comme un signe de perfectionnement que comme un indice de l'usure de la langue qui a laissé tomber ses anciennes désinences verbales. Ce ne serait pas tout à fait le cas pour le Maya. L'étude des dialectes congénères ne nous fait point découvrir de quelles désinences, oblitérées par l'usage, les auxiliaires tels que *Bin* et *cah* seraient venus prendre la place. On ne saurait nier, d'ailleurs, que la présence de ces derniers ne contribue beaucoup à donner plus de clarté et de précision au langage. Et puis, après tout, quant il serait vrai que le Yucatèque aurait davantage subi les outrages du temps que les idiomes du voisinage, ce fait seul d'avoir vécu *plus vite* qu'eux ne serait-il pas une preuve de la supériorité de civilisation du peuple qui le parlait, et une présomption en faveur du perfectionnement de la langue elle-même? S'il est un domaine où la théorie du progrès continu se puisse appliquer sans réserve, c'est bien, à notre avis, le domaine philologique. Au point de vue littéraire, les langues, sans

doute, peuvent déchoir et retomber dans la barbarie, ainsi que les nations dont elles sont l'organe. Il en est autrement sous le rapport morphologique. On peut poser comme axiome que plus un idiome a vieilli, plus il est déformé par l'usage, et plus il est parfait. Sans doute, la disparition du système si riche, si varié des antiques désinences latines rend nos langues modernes moins propres à la poésie que ne l'étaient celles de Virgile ou d'Homère, mais combien cette perte n'est elle pas compensée par d'autres acquisitions mille fois plus précieuses? Est-ce que le grec, le sanscrit pourraient lutter avec le français ou l'anglais sous le rapport de clarté? Et sans sortir même du domaine purement philosophique, n'avons-nous pas de l'unité du mot, indépendamment des accidents gramaticaux qu'il peut subir, un sentiment beaucoup plus net, plus précis que ne pouvaient l'avoir les hommes d'autrefois (1)?

Disons, pour nous résumer, que si même nous ne connaissions pas un seul mot de l'histoire des Yucatèques, l'étude comparative de leur idiome suffirait seule à nous révéler en eux, le plus avancé, le plus policé des peuples de l'ancienne Amérique, celui surtout dont la civilisation a eu le caractère le plus original et le plus de spontanéité. Un mot seulement, avant de passer à l'examen des formes verbales, au sujet des procédés d'*encapsulation* dont plusieurs des langues en question nous offrent l'exemple. Nous avons déjà cité le Pokome *Qui-locoh-tac*, « Ils l'aiment » où le verbe se trouve intercalé entre la racine du pronom et sa désinence, tout

(1) Citons par exemple les formes anglaise telles que *man* et au pluriel *men*, allemande *stehlen*, au parfait *ich stahl* et au participe *gestohlen*, le vieux français *sire* (cas direct) et *seigneur* (cas oblique) dans lesquels la distinction des nombres, des modes et des relations se trouve indiquée non plus comme dans les langues de l'antiquité par un changement de désinence, mais bien par une sorte de mutation interne, quelque peu analogue à celle des langues sémitiques. Nous savons bien que l'on veut voir dans ces phénomènes, non un cas de flexion proprement dit, mais le simple résultat du jeu des lois euphoniques. Néanmoins la distinction est assez malaisée à faire et il nous paraît difficile, à moins de recourir à la théorie insoutenable d'un langage formé par l'artifice des savants, de ne point assigner la même origine à la flexion interne des Sémites. En un mot, l'on peut dire que plus nos langues indo-européennes vieillissent, plus on voit s'accentuer chez elles le rôle de la flexion, plus en un mot, elles deviennent des idiomes *à flexion*.

comme dans *Qui-tziquin-tac* « leur oiseau » pour *Qui-tac-tziquin*. Nous trouverons, de même, en Maya *Nacal-a-cah-ex*, « Vous montez, » pour *Aex Nacal cah*, formé à peu près de la même façon que *A-mehen-ob-ex*, « Vos fils » pour *A-ex Mehen-ob*.

D'ailleurs, le Mam auquel nous devons toujours en revenir, lorsqu'il s'agit d'établir les formes primitives, emploie l'encapsulation, au moins lorsqu'il s'agit du pronom joint au substantif et dit *Ki-kuxomalhu*, « Leur jeunesse » au lieu de *kihu kuxomal*. Si maintenant, ce procédé n'existe plus en Quiché, c'est évidemment qu'après l'avoir possédé à l'origine, il l'a perdu ou abandonné, mais sans le remplacer par rien d'équivalent et aujourd'hui, cet idiome en est réduit à employer la même forme pour le possessif singulier et pluriel, pour « leur » et pour « leurs », pour « nôtre » et « nôtres. » Exemple : *Y munib*, « Votre *ou* vos esclaves ; » *Avatitab*, « Ton *ou* tes aïeules. »

Si, actuellement, les dialectes centre-américains n'appliquent plus guères cette méthode d'incorporation qu'au pronom, la comparaison avec les langues indiennes du nord prouve qu'elle fut jadis d'un emploi beaucoup plus général. L'Algonkin, l'Iroquois qui nous font tout l'effet d'être vis à vis du Maya ou du Quiché à peu près dans le même rapport où se trouve le sanscrit ou même l'aryaque primitif vis-à-vis du français et de l'anglais, ne se font pas scrupule de séparer les divers éléments du verbe lui-même, pour insérer entre eux des noms ou même des membres de phrases entiers. Ainsi, nous trouverons en Algonkin *Ni Sakitawakina*, « Je le tiens par l'oreille, » pour *Ni Sakina otawak*, ou, avec le locatif *Ni Sakina otawakang*, de *Ni* « ego ; » *Sakina*, « tenere » et *o-tawak*, « son oreille. » De même l'Iroquois *Ro8istaien*, « Il a de l'argent » pour *Roiien o8ista*, etc.

Les exemples répétées de cette méthode d'intercalation du verbe ou du nom dans le thème pronominal peuvent nous sembler étranges. Ils prouvent qu'aux yeux des peuples du Centre-Amérique, le pronom n'était point considéré, à proprement parler, comme une partie séparée du discours. On voyait en lui quelque chose d'analogue à ce que les Grecs ont vu dans les augments et redoublements de leurs verbes, les Latins, dans leurs flexions casuelles. Tel est le motif qui

nous a décidé, contrairement à l'usage généralement suivi par les auteurs, à joindre le plus souvent le pronom au verbe, à transcrire, par exemple, le membre de phrase Quiché *C'atul* « Tu arrives » au lieu de *C' at ul*, le Maya *Nacal acahex* « Vous montez » au lieu de *Nacal a-cah-ex*.

Enfin nous devons prévenir le lecteur que ce mémoire étant spécialement consacré à l'étude des voix transitive et intransitive, l'on a laissé à peu près complétement de côté certaines formes passives qui offrent cependant un caractère fort original. Leur examen pourra faire l'objet d'un mémoire spécial.

CONJUGAISON INTRANSITIVE.

Indicatif Présent.

Guatémalien. Ce temps a pour caractéristique en Quiché la préfixe *Ca*, litt. « Chose nouvelle, maintenant » et qui en Maya possède à peu près le même sens. Elle devient *qu'* devant *i* ou *e* et *c'* devant une autre voyelle; exemple : *Ca logon* « Il aime ; » *Qu'i Logox* « Je suis aimé ; » *Qu' elegox* « Il est volé ; » *C'at ul* « Tu arrives. »

Par une bizarrerie que nous tenterons plus loin d'expliquer, la préfixe de la personne plur. est non pas *c* (*ca*), mais *k'* (*ka*), c'est-à-dire une gutturale détonnante. A la 3e pers. plur. *Que logon* « Ils aiment, » le signe de temps disparaît entièrement. En effet *que* ou *qui* constitue bien réellement le pronom plur., comme le prouve l'analogie avec la forme transitive *Ca que logoh* « Ils l'aiment. »

Les dialectes Cakchiquel et Zutuhil remplacent la préfixe *Ca* par *Ti* (ou *T'* devant une voyelle). Exemple : *T' atlogox* « Tu es aimé; » *T' yxul* « vous arrivez. » La préfixe en question n'est autre chose que la préposition *te* ou *ti* du Maya et du Mam, laquelle répond à nos locutions « A, pour, vers, avec, » mais qui ne s'est point conservée en Quiché.

La 3e pers. plurielle se trouve marquée par la voyelle *e* qui constitue, à proprement parler, moins une forme pronominale qu'une sorte d'adjectif ayant le sens de « plusieurs, beaucoup. » En Mam, cet *e* s'emploie, à la fois, comme préfixe et comme suffixe, pour indiquer le pluriel. Exemple, *Vuinak* « homme » et *Evuinake* « hommes, les hommes. »

Reste, enfin, le radical verbal qui n'est en réalité qu'un participe présent marqué par la finale *n*. Comme l'on supprime parfois le signe de temps dans la conversation, la 3ᵉ pers. sing. ne devient alors qu'un vrai participe. Exemple, *logon* « aimant, il aime; *Tziban* « écrivant, il écrit. »

Peut-être cette finale *n*, indice du participe présent, n'est-elle qu'une abréviation de *na* lequel veut dire « maison, demeure, ville » en Tzendale et en Maya. C'est vraisemblablement le même forme que nous retrouvons en Quiché, avec le valeur de « Entre-temps, pendant que. » En Basque et dans bien d'autres langues encore le participe présent n'est qu'un vrai locatif. Ainsi, *Yaten dot* « Je le mange, » sign. litt. « Je l'ai mangeant, en action de manger. »

Souvent, par élégance, le Cakchiquel préfixe *Tan* « nunc » au présent de l'indicatif et dit, par exemple : *Tan t' inlogox*, « Je suis aimé » au lieu de *T' inlogox*.

Cette préposition se retrouve avec un sens identique en Quiché et en Maya, bien que l'on n'en fasse point, en général, le même usage devant le verbe. Le Zutuhil, lui, remplace *Tan* par *Can* et dit, par exemple. *Can t'in logox*. *Tan* et *Can* ne seraient-ils pas formés des prépositions simples *Ca* et *Ti*, déjà étudiées, jointes à la particule Quiché *an* « Entre-temps, cependant ? »

Enfin, lorsqu'au verbe se trouve jointe quelque particule indiquant le temps, on doit toujours remplacer le passé par le présent. Il faudra dire, par conséquent, *Ibir ca camic* « Hier, il mourut, » litt. « Heri moritur » et non point *Ibir x'camic*.

Cakgi. L'étude du verbe, dans cette langue, offre des difficultés toutes spéciales. Nous ne la connaissons que par deux petits manuscrits ayant fait partie de la collection Brasseur de Bourbourg. Rédigés, sans doute, par quelqu'enfant indien, élève de missionnaires, et peu au courant des questions de grammaire, ils paraissent dater d'une époque relativement bien moderne. L'idiome déjà altéré par l'influence qu'exerçait sur lui l'espagnol, a perdu bon nombre de ses formes primitives, Ainsi, la distinction entre les formes transitive et intransitive y semble à peu près effacée. L'on rencontre, d'ailleurs, dans les documents par nous consultés plus d'une faute évidente d'orthographie ou de transcription

que nous dûmes prendre sur nous de rectifier, tout en donnant les raisons de notre manière de faire.

La conjugaison des deux premières pers. sing. offre la plus grande analogie avec celle du Zutuhil et du Cakchiquel, *T'in Camig* ou *t'in Camg* « Je meurs » et *T'a Camg* « Tu meurs » et les explications données par nous au sujet de ces deux dialectes, se peuvent appliquer ici. Parfois, le *t*, signe du présent, s'efface à la 2e pers., comme le prouvent les formes *T'a tzibag*, *T'a tzibac* ou *A tzibag, a tzibac* « Tu écris ; » *Chi-a tzibac* « Tu écriras ; » *A cam* « Tu portes. »

Aux autres personnes, le *t* préfixe disparaît d'une façon à peu près constante. Le pronom pers. de la 3e pers. sing. est *i*, par exemple, dans *I Camg* « il meurt ; » *Chi i tzibac* « il écrira, » parfois adouci en *e* ; par exemple, dans *E ix Cam* « il a porté. » Nous sommes assez embarrassés pour savoir à quelle forme des dialectes congénères il convient de rattacher ce pronom *e* ou *i*, Suivant toutes les apparences, on doit le rapprocher du démonstratif Maya *i* « celui-là, celui-là même » peut-être identique lui-même au *i*, pronom réciproque en Cakchiquel. Dialecte du groupe occidental, la Cakgi se rapprocherait cependant plutôt sur ce point du Maya. La première pers. du pluriel *Ca Camg* « Nous mourons » ne donne lieu à aucune observation.

Le pronom de la 2e pers. plur. est *ex* : Ex : *Ex Camg* « Vous mourez ; » *ex Cam* « Vous portez. » Devant une double consonne, ce *Ex* s'adoucit en *e* ; Ex : *E tzibac* « Vous écrivez. » Cf. le Quiché *Yx* « Vous ; le Maya *ex*, postfixe de la 2e pers. plur. dont il sera parlé plus loin.

L'on nous donne, pour la 3e pers. plur. de *Camg*, la forme *Camgeb* « Ils meurent. » La comparaison avec les similaires *Itzibaceb* « ils écrivent ; » *Ecameb* « ils portent, » nous prouve que la forme régulière et complète doit être *Ecamgeb* ou *icamgeb* ; composé des radicaux *Camg* et de *e-eb*, *i-eb* entre lesquels ce dit radical se trouve intercalé. Nous verrons, du reste, plusieurs exemples d'un mode analogue de formation dans d'autres idiomes de la même famille, special. en Pokome et en Maya. Nous avons déjà parlé un peu plus haut de ce prétendu pronom *e* ou *i*. Quant à *eb*, c'est simplement une désinence plurielle analogue à celles du Quiché, en *ab*, *eb*, *ib*, *ob*, *ub*, par exemple, dans *Atitab*

plur. de *Atit* « Aïeule; » *Ixokib* « femmes » du sing. *ixok*, *Ahauab* « Princes, souverains » du sing. *Ahau; Ahrabinaleb* « Rabinaliens » de *Ahrabinal* « homme de Rabinal. » Ce signe du pluriel devient presque toujours *ob* en Maya, ex. *Uinic* « homo » et *Uinicob* ou *Uincob* « homines. » Parfois, cependant, le *o* s'élide, lorsqu'il se trouve précédé d'une voyelle, comme dans *Mayab* « Yucatèques » pour *Maya-ob*.

C'est bien, du reste, ce que démontrerait l'existence en Mam, de la forme *Cabe* pour « deux ; » Cf. le Quiché *Caib*. *Ca* est le radical du nom de nombre, et les désinences *be*, *ib* sont ici de simples marques du pluriel. L'origine de cette désinence plurielle semble assez obscure. Evidemment, la voyelle précédant le *b* est simplement euphonique et joue le rôle de ligature, du moins en Quiché. Peut-être, le *o* de *ob* en Maya est-il pour *u*, pronom possessif de la 3e pers. devant une consonne. La forme primitive n'aurait-elle pas été *be* ou *ba ?* On sait qu'en Maya ce monosyllabe *ba* a le sens de *Ipse*; par exemple, dans *Inba* « moi-même. » Il apparaît encore dans le même idiome, avec la valeur de « Quelqu'un, quelque chose, une personne, un être; ainsi, comme, de la façon que. » On pourrait, je crois, en rapprocher, sans trop de témérité, le Cakchiquel *ba* « adonde, de adonde. » Nous ne donnons, au reste, ces étymologies que sous toute réserve.

POKOME. Thomas Gage confond, mais à tort, l'un avec l'autre, les dialectes Pokomame et Pokomchi, et nous ne savons auquel des deux se rapportent ses observations grammaticales. La seule chose certaine, c'est qu'il a en vue un dialecte du Pokome. Il ne nous fournit, du reste, comme spécimen de la conjugaison intransitive dans cette langue que le verbe passif *Loconhi* « être aimé, » dans lequel la finale *hi* marque, sans aucun doute, le présent ou, tout au moins, l'indicatif; car, à l'impératif, elle se trouve changée en *ho*, ainsi que nous le verrons plus loin. L'origine de ce *hi* est fort obscure. Peut-être convient-il de le rapprocher du *hi* Maya, participe passé contracté de *Hal* « Etre, avoir, se tenir devant » qui sert, comme nous le verrons tout à l'heure, à former les futurs ou conditionnels et passés de certains verbes. On sait, du reste, que *hal* se combine avec

différents adjectifs et substantifs, pour former des verbes neutres, ayant, nous dit l'abbé Brasseur, le sens d'être ou de devenir ce que ces vocables impliquent. Exemple, *Uinic* « homme » et *uinic'hal* ou *uinichal* « devenir, se faire homme ; » *Netz* « vil, abject »; *Netzhal* « s'avilir, s'abaisser. » Or du sens neutre au sens passif la transition semble facile. Quant à la désinence *ho*, elle aurait une origine différente et nous en parlerons tout à l'heure. La gutturale, signe du temps en Quiché, tombe souvent en Pokome et nous ne la rencontrons guères qu'aux deux premières personnes *K' in loconhi* « Je suis aimé » et *K' o loconhi* ou *K'oh loconhi* « Nous sommes aimés. » *In* signifie « Je, moi » et *o* ou *oh* « Nous, » tout comme en Quiché.

Le seconde personne *Ti loconhi*, « Tu es aimé » donnera lieu à une observation qui nous paraît des plus importantes. Ici, le pronom verbal de la 2e personne sing. s'éloigne absolument de celui des autres dialectes de la famille qui est régulièrement *a* ou *at*. C'est même cette racine que le Pakome emploie, lorsque le pronom possesif, se rapporte à un nom. Citons, par exemple : *Atat*, « Ton père, » du radic. *tat* « père ; » *Auacun*. « Ton fils » de la rac. *Uacun* « fils » et avec le signe du pluriel *ta* ou *tak*, *A-uacun-ta*, « Votre fils. »

Nous serions, pour notre part, forcés à admettre ici un emprunt fait par les Pokomes aux Mams qui eux-mêmes auraient emprunté aux Mexicains. On sait que dans l'idiome de ce dernier peuple, *Ti* constitue la 2e pers. du verbe; exemple : *Nitlacua*. « Je mange, je mange quelque chose » et *Titlacua*, « Tu manges. » Isolé, et par suite muni de sa désinence, ce pronom se présente en mexicain sous la forme *Tehuatl* ou *Tevatl*. Nous en parlerons, du reste, un peu plus loin.

En tout cas, la forme *Tata*, « Toi » du Huastèque semble avoir une origine différente et que nous tenterons plus loin d'expliquer. Quant à la 3e personne *In loconhi*, « Il est aimé, » il nous paraissait bien difficile d'expliquer la présence de ce *in* qui sert déjà, nous venons de le voir, comme équivalent de notre pronom, « Je, moi » et nous nous sentions tout disposé à accuser Gage d'inexactitude. La comparaison avec le Quiché, lequel supprime le pronom à la 3e per-

sonne, semblait nous autoriser à croire que le même fait avait bien pu se passer également en Pokome et qu'au lieu de *In loconhi*, l'on devait dire simplement *Loconhi*. Toutefois, cette manière de résoudre le problème est démontrée insuffisante par l'exemple même du Huastèque, idiome dans lequel ce *in* reparaît évidemment comme signe de la 3e personne, exemple : *Yâyâ intahchial*, « Il fait, » du radic. *Tahchial* » faire ; » litt. « Lui, il fait ; *Intahchial*, « Il est fait *ou* ils sont faits. » Impossible de ne point admettre quelque parenté entre les formes Pokome et Huastèque.

Ce monosyllabe possède bien évidemment la valeur de signe du présent. N'oublions pas que, peu usité en Pokome à la conjugaison intransitive où il n'apparaît qu'à la 3e personne seulement, le *in* préfixe est d'un emploi constant au présent indicatif du verbe transitif. Citons comme exemple : *In qu'ivireh*. « Je l'entends, je lui obéis ; » *n'av ivireh*. « Tu l'entends, » abréviation pour *In av ivireh*, *In r'ivireh*, « Il l'entend ; » *k'ivireh* « nous l'entendons, etc. Ne faudrait-il pas le rapprocher du *na* Quiché qui signifie « d'abord » et que l'on retrouve en Maya avec la valeur de « proche, rapproché. » Le *a* final sera tombé devant une voyelle et quant au *i* initial, qui d'ailleurs est sujet à disparaître, nous y verrions simplement une lettre euphonique.

Maintenant quels seraient les analogues de ce *in* Pokome dans les dialectes congénères ? Ne conviendrait-il pas d'en rapprocher le *iná* du Maya, « Voici, voilà » qui ne s'emploie point, il est vrai, comme particule de conjugaison, du moins à l'indicatif? La ressemblance serait beaucoup plus éloignée et, par suite, plus douteuse avec le Quiché *An*, « Entre-temps, cependant, » le Maya *Ena*, « Auparavant, plutôt. » Il est vrai que le Maya *Iná* semble n'être qu'un doublet de *ilá* qui a le même sens et dérive du verbe *Ilah* « voir, regarder. » Nous n'oserions certes pas, sur ces différents points, nous prononcer d'une façon trop affirmative.

Les deux derniers personnes du pluriel en Pokome nous offrent un curieux exemple d'emboîtement ou brisure du pronom, *Ti loeonhi-ta* ou *Ti-loconhi-tah*, « Vous êtes aimés » pour *Titah loconhi* » ; *Ti*, déjà vu, et *Tah*, signe du pluriel, se rapproche du *Tak* Quiché, litt. *beaucoup, plusieurs*, mais pris aussi parfois comme simple signe de pluralité, par

exemple dans *Pa tak huyub*, « Entre les montagnes ; » *kiloconhi-tac*, « Ils sont aimés pour *kitac loconhi*, litt. « Leur être aimés » formé de la même façon que *kitziquintac*. « Leur oiseau, » pour *kitac Tziquin*. Nous ignorons pour quel motif la *c* ou *k* final de *tac* ou *tak* est tombé ou s'est adouci en *h* à la 2e pers. plur. Quant au pronom de la 3e personne *ki-tak*, ce n'est autre chose que le *que* « Eux, ils » du Quiché, muni de la finale plurielle ; ce *que* lui-même, on le verra plus loin, semble de provenance mexicaine. Ces procédés d'intercalation qui semblent primitifs, dans la famille Maya-Quiché, ont complètement disparu de l'idiome guatémalien, resté cependant archaïque de formes à tant d'autres égards.

Mam. Cet idiome se distingue de ceux du même groupe par les complications de ses procédés de conjugaison. Bien que le R. P. Reynoso ne semble pas l'indiquer formellement, il est vraisemblable que les paradigmes, par lui donnés de la conjugaison du présent et de l'imparfait de l'indicatif appartiennent au verbe intransitif. La particule *Tzum* est évidemment signe du présent ou tout au moins de l'indicatif, car elle apparaît aux deux temps que nous venons de citer, et à ceux-là seulement. Le sens propre de *Tzum* qui s'emploie comme conjonction ne nous est pas clairement indiqué, mais il paraît correspondre à nos particules : « Oui, ainsi, » d'où *Atzum* « oui ; » *atzumhi* « non » et la préposition *tzuma*, « jusqu'à. » Quant à la particule *Chim* qui n'apparaît jamais qu'aux premières personnes, exemple : *Tzum-tok-chim-xtalem*, « J'aimais ; » *Ma-chim-xtalim*, « J'ai eu aimé » par opposition à *Tzum-tok-xtalem-a*, « Tu aimerais ; *Ma-xtalim-a*, « Tu as eu aimé, » elle est formée d'une façon assez compliquée, et assez difficile à analyser. Nous y reconnaissons d'abord le radical *che* qui reparaît fréquemment aux deux dernières personnes du pluriel ; par exemple : *Tzum-che-xtalem-e*, « Vous aimez ; *Ma-che-xtalim-hu*, « Ils ont eu aimé. » Cf. le Quiché *Chi*, « Bouche, entrée » et, comme préposition, « dans, à, pour, avec. » Ce *chi* n'a plus en Maya que le sens primitif, sans doute, de « Bouche, entrée. » La provenance du *m* final est plus obscure.

Nous serions assez tenté d'y voir une affixe de la première personne. Sans doute à l'état isolé, le pronom « Je, moi »

n'est point affecté dans cet idiome de la consonne *m*. Il se dit *In* ou *Ain* « ego, ille ego. » Elle n'apparaît point non plus dans le possessif *mon*, *mien*, lequel est, suivant les cas, *vu*, *vua*, *vui*, *na*, *ne*, *ni*, *no*, *nu*, etc. En revanche, nous rencontrons certaines formes verbales où le *m* postfixe est certainement signe de la première personne sing. par exemple dans *Ain tokem*, « J'avais été ; » *In abenelem*, « Je serai, » Effectivement, ce *m* disparaît à toutes les autres personnes. L'on a, par exemple *A Toka* « tu avais été ; » *Abenelhu* « il sera, etc. » On le retrouve dans le composé irrégulier *Vuxm* « de moi, pour moi, » formé de la préposition *Tum* dont la voyelle *u* seule est restée, de *vu* « mon, mien » et d'un *x* intercalé, peut-être euphonique, mais dont l'origine demeure fort obscure. En tout cas, l'on ne peut rapprocher ce *vuxm* des formes analogues *Tuma*. « Pour toi, » *Tumhu*, « Pour lui, » évidemment composées de *Tum* « pour » et de *a*, « Toi, tien ; » *hu* « il, sien. »

Le *m* de *Vuxm* aurait donc une origine tout autre que celui de *Tum*. Ce dernier fait partie de la racine prépositive elle-même. Au contraire, dans *Vuxm*, il ne constitue qu'une suffixe personnelle, appartenant à un radical tout différent.

Ce qui nous semble le plus admissible, c'est que le *m* pronominal n'est autre chose qu'une altération du *vu*, lequel, employé comme préfixe, correspond à nos expressions « mon, mien, de moi, à moi. » N'oublions point que le *u* et le *v* prononcé comme le *ou* français, dans *Ouate*, le *w* anglais, dans *whist* représentent la classe des labiales parmi les voyelles et semi-voyelles, de même que le *m* parmi les consonnes liquides.

Quoiqu'il en soit, l'indicatif présent se forme du radical verbal ou infinitif présent, précédé plus ou moins directement de la particule *Tzum* et suivi, sauf à la première personne sing. du pronom sujet. Cela dit, nous pouvons passer à l'étude de chacune des différentes personnes.

Dans *Ain-Tzum-chim-xtalem*, l'on trouve, d'abord, le radical pronominal *In* « ego » auquel se préfixe le démonstratif *A* « ille. » Cet *A* existe aussi en Quiché, avec le sens de « Celui-ci. » Il y sert à former le composé *Aré*, « Celui-ci, celui-même. » En effet, *Re*, dans cet idiome, veut dire « Illius, istius » du nominatif *Ri* « ille, ille qui, » d'où le surcomposé *Areri*, « Celui, celui-là qui. »

Ce démonstratif *a* ne serait-il pas conservé avec un sens plus primitif encore dans le Maya *A* « Ici », que l'on place fréquemment à la fin d'une phrase pour marquer l'affirmation ou même simplement pour donner plus de force au discours.

Nous ne nous arrêterons pas sur les particules *Tzum* et *Chim* déjà étudiées, non plus que sur le nom verbal *Xtalem* « Amar » « J'aime ». La traduction littérale de la forme Mame entière sera donc » Ille ego sic pro amare ».

La seconde personne, *Tzum Xtalem a* « Tu aimes » litt. « Sic *ou* usque amare tu » donnera lieu à peu d'observations. Signalons seulement le pronom *A* « Tu, toi » rejeté après le verbe. Un fait analogue va se produire pour toutes les personnes suivantes. La 3e personne *Tzum Xtalem hu* ne diffère de la précédente que par la substitution de *hu* au pronom *a*. Cette syllabe *hu* équivaut à « Il, lui », par ex. dans *Ahu* ou *ahé* « Aquel » ou également « Il est ». Nous la reconnaissons pour évidemment apparentée au *u* ou *v* «Soi, son, sien, il » du Quiché et du Maya. Quant au *h* initial, ne serait-ce pas simplement une lettre prosthétique ou tout au plus purement euphonique?

Quelques éléments nouveaux vont faire leur apparition dans *Tzum-ko-Xtalem-o* « Nous aimons ». La racine verbale se trouve, pour ainsi dire, enchâssée dans le pronom de la 1re personne pluriel *o* répété. Cf. le Quiché *oh*, le Pokome *o* « Nous ». Quant au *k* précédent le premier *o*, c'est le signe irrégulièrement employé du présent. Cf. le *ca* « nunc » du Quiché. Il faudrait donc traduire la forme entière par « Sic-nunc-nos-amare-nos »

Les formes *Tzum che Xtalem e* « Vous aimez » et *Tzum che Xtalem hu* « Ils aiment » ne semblent point exiger de nouvelles explications. On remarquera seulement l'identité du pronom de la 3e personne *hu*, au pluriel et au singulier. Le premier de ces temps, ici, ne diffère du second que par l'intercalation de la particule *che*, laquelle toutefois ne saurait passer pour un signe de pluralité.

Un mot nous reste à dire au sujet de ces pronoms personnels rejetés après le verbe et, si nous osons-nous servir d'une telle expression, à la suite de la phrase verbale. Nous y verrions volontiers, pour notre part, une preuve d'archaïsme

plus manifeste en langue Mame que dans les dialectes congénères, parce qu'elle a mieux conservé que ces derniers sa physionomie originelle. Tout au moins, il nous paraît impossible de ne point admettre que, primitivement, la place du pronom n'était pas rigoureusement déterminée et qu'il pouvait aussi bien suivre le verbe que le précéder. Ce serait par suite d'un progrès dans la voie de l'analyse, que le pronom personnel aurait fini par être surtout employé comme préfixe verbale. Ne serait-ce pas la repétition du phénomène qui s'est produit dans les idiomes romans, lorsqu'ils ont laissé tomber le système des désinences pronominales de la conjugaison latine? Le Totonaque qui sans être allié d'une façon particulière au Huastèque, ainsi que l'ont prétendu à tort quelques auteurs (1), semble jouer, vis-à-vis des dialectes du groupe Maya-Quiché, un rôle tout à fait analogue à celui du Lithuanien vis à vis des idiomes Slaves proprement dits, emploie le plus souvent le pronom sujet du verbe comme postfixe et dit, par exemple, *Paxki-a*, « tu aimes », litt. « amare tu » ; *Paxki-y*, « il aime », litt. « Amare-ille »; *Ix-paxki-yatil*, « vous aimiez », litt. « Olim-amare-vos ». Du reste, ainsi que nous allons le constater tout à l'heure, l'usage de la suffixe pronominale, même pour le verbe, est loin d'avoir disparu de tous les autres dialectes congénères.

Quélène. Les deux dialectes de cet idiome, à savoir le Zotzil et le Tzendale, changent en *x* (*ch* français) le *ca*, préfixe du présent en Quiché. Ils manifestent, en effet, une tendance prononcée à faire des gutturales primitives initiales des chuintantes. Cf. par exemple le Tzendale *Chan* « serpent » (pron. *Tchane*) et *Chanim* « quatre », (*im* finale du pluriel pour *ib*) avec la monosyllabe Maya *can* lequel possède également le double sens de « quatre » et de « serpent ». Bien que le Zotzil appartienne incontestablement au groupe oriental, ou pour parler d'une façon plus correcte, septentrional de la famille Maya-Quiché, néanmoins il se rapproche beaucoup de l'idiome guatémalien par sa manière de traiter le pronom accolé au verbe. On l'intercale, comme dans ce dernier dialecte, entre la préfixe temporelle et le radical verbal.

Enfin, la 3e personne se distingue, comme en Guatémalien,

(1) Orozco y Berra, *Carta etnografica de Mejieo*, § IV, p. 19 (Mexico 1864).

par l'absence de ce dit pronom. Les trois personnes du pluriel sont traitées d'une façon qui rappelle un peu celle du Mam et du Pokomchi; le radical verbal s'y trouve suivi d'une particule *Chic* indiquant pluralité. Ce mot en Quiché veut dire « plus, davantage. » Il y reparaît, sous la double forme *Chic* et *Chih* « Accru, augmenté, qui est en croissance, s'augmenter, s'accroître, augmentation, se fortifier, etc. », d'où l'adjectif verbal *Chihàan* « robuste, fort, en pleine croissance, gigantesque, etc. » Rappelons d'ailleurs que *Chik* apparaît en Huastèque, comme marque habituelle de pluralité ; par exemple dans *Atik* « filius » et *Atikchik* « filii, »

La finale *ic* des deux dernières personnes ne semble que le résultat d'une élision, et nous voyons dans *X'amuic* « Vous vous levez, » *x'muic* « ils se lèvent, » autant de formes contractées pour *x'amuichic*, *x'muichic*.

Le dialecte Tzendale, lui, montre davantage un caractère original, puisqu'il distingue le verbe intransitif du transitif, en lui postposant le pronom personnel. Au contraire, la conjugaison transitive fait toujours usage du pronom préposé ; exemple : *X'pazon* « Je fais » et *Qpaz* « Je le fais. » Par suite de leur union au verbe, les pronoms tantôt éprouvent quelques légères modifications, purement phonétiques d'ailleurs, tantôt se présentent sous une forme toute différente de celle du pronom isolé, Ainsi, « Je, moi » se dit *hoon*, *hôn*, lorsqu'il n'est point uni à un autre mot, mais « Je fais » se dira *X'pazon*, avec chute du *h*. La forme régulière du pronom de la 2e personne singulier est *haat* ou *ât*. Nous voyons l'aspirée disparaître encore dans *X'pazat* « Tu fais » litt. « Nunc facere tu » 'A la 3e personne, naturellement, le pronom tombe, comme en Zotzil et en Quiché, et l'on a *X'paz* « il fait, » litt. « nunc facere *ou* faciens. » La chute du *h* se constate encore aux deux premières personnes du pluriel; en opposition aux formes pronominales, *Hootic*, *hotic* « nous » et *haes*, *hes* « vous » l'on rencontre *X'pazotîc* « nous faisons » et *X'pazex* « Vous faites. » Remarquons, d'ailleurs, que le *h* précédant le pronom n'est qu'une lettre euphonique et ne fait point partie du radical. Aussi, sa chute en composition n'a-t-elle rien qui puisse surprendre. De là vient que la forme *ex* indiquant le pronom pluriel de la 2e personne avec le verbe ne diffère en rien de la forme correspondante du

Cakgi ; c'est qu'elle s'est conservée sans altération aucune, tandis que le pronom isolé *haes*, *hes* « vous » probablement pour *haex*, *hex* s'est plus éloigné du type primitif. Peut-être conviendrait-il de rattacher ce *haes*, *haex* au *a-ex* du Maya dont-il sera parlé tout à l'heure.

Enfin, la 3e personne du pluriel se présente sous trois formes assez différentes, d'abord *X'paz* « Ils font, » tout à fait identique au Sing « Il fait, » ensuite *X'pazyac* et *Yac X'paz*.

Le sens propre de ce *Yac* doit être celui de « maintenant, actuellement, » car il ne paraît figurer qu'au présent de l'indicatif.

Nous remarquerons dans *Yac x'paz*, un déplacement anormal de la particule qui se trouve préfixée au lieu de servir de suffixe, mais c'est un détail, sans doute, de peu d'importance.

MAYA. A mesure que l'on avance de l'ouest à l'est, l'on voit la conjugaison revêtir des formes plus compliquées et moins régulières. C'est que l'on s'éloigne davantage de la région qui fut le berceau primitif de la famille linguistique par nous étudiée en ce moment. Sous ce rapport, la différence nous semble aussi tranchée que possible entre le Quiché et le Maya. Ce dernier forme sa conjugaison intransitive d'un infinitif ou nom verbal suivi du verbe auxiliaire *Cah* « Agere, facere » et, entre ces deux éléments, l'on intercale le pronom personnel, à son cas oblique ou possessif, ex. : *Nacal in cah* « Je monte ; » litt. « Ascendere meum agere. » Ce mode spécial de conjugaison n'existait-il pas partiellement, du moins en germe, au sein de la langue primitive ? C'est ce que nous serions fort tentés d'admettre. Déjà en Pokome nous trouvons le pronom personnel employé comme suffixe dans certains verbes au lieu d'être préfixé suivant l'usage normal, et l'on a, par exemple, dans cette langue *Vilkin* « Je suis ; » *Vilkat* « Tu es ; » *Vilkoh* « Nous sommes » du rad. *Vil* « Esse. » Nous venons de voir qu'en Mam, le pronom personnel est souvent postposé. Divers motifs et spécialement la comparaison des idiomes Maya-Quichés avec le Totonaque qui semble avoir avec eux une lointaine parenté, nous affermirait encore, ainsi qu'il a été dit plus haut, dans cette manière de voir. L'originalité du Maya aurait donc consisté simplement, tout en conservant une partie du mécanisme primitif de conjugaison, à y adjoindre un verbe auxiliaire.

En un mot, il se serait passé au sein des idiomes que nous étudions en ce moment, quelque chose de tout à fait analogue à ce qui produisit en latin, lorsqu'il se décomposa pour donner naissance aux dialectes romans. L'emploi des auxiliaires prit une extension des plus considérables et les désinences pronominales du verbe ayant plus ou moins disparu se trouvèrent parfois remplacées par le pronom isolé et préfixe.

Nous ne parlons pas, bien entendu, ici des noms ou adjectifs qui subissent une sorte de conjugaison, grâce à l'adjonction d'un pronom le plus souvent postposé ou répété ; par exemple, en Mam, *Nakli-k-in* « Je suis accoutumé, » litt. « Assuetus ego ; » *Nakli-ia* « Tu es, etc., » en Maya, *Ten batab en* « Je suis un chef, » litt. « Ego princeps ego ; » *Tech batab ech cuchi* « Tu étais un chef, » litt. « Tu princeps tu olim, » etc. Ces formes offrent un caractère tout spécial qui les distingue des formes verbales de conjugaison. D'ailleurs, certains idiomes préfixent le pronom, par exemple, en Quiché, *Aré Ahcar* « Il est pêcheur ; » litt. « Aquel pescador ; » *In ta nimanel* « Que je sois obéissant ; » litt. « Ego utinam obediens. »

Mais il est temps de clore cette digression et de revenir à notre sujet. Nous traiterons à propos de l'infinitif de l'origine de la finale *l* des noms verbaux tels que *Nacal, Cimil* et des lois d'écho vocalique auxquelles se trouve soumise la voyelle qui la précède.

In constitue, nous le savons, en Maya la forme oblique ou possessive du pronom de la première personne. On remarquera son identité avec la forme directe du même pronom en Quiché.

Dans les deux dernières personnes du pluriel, *Nacal-a-cah-ex* « Vous êtes montés ; » *Nacal-u-cah-ob* « Ils sont montés, » pour *Nacal a ex cah*, *Nacal uob cah*, on remarquera de nouveaux exemples de l'emploi de cette méthode d'encapsulation ou d'incorporation dont la présence a déjà été signalée en Pokome et en Cakgi. La forme *u-ob*, de *u* « son, sien » et *ob*, marque régulière de pluralité n'offre rien d'embarrassant. Il n'en est pas tout à fait de même pour la forme *a-ex*. Nous y reconnaissons bien le pronom de la 2e personne *a* « Tu, ton. » Quant au *ex* final, l'on sait qu'il a le sens de « Vous, votre, » Citons, par exemple, *Teex*

Ahau ex « Vous êtes des rois, » litt. « Nunc-vos rex vos. » La forme entière *Nacal-a-cah-ex* signifiera donc litt. « Ascendere-tuum-agere-vos, » ce qui constitue, sans contredit, une assez singulière façon de s'exprimer. En tout cas, ce *ex* Maya doit être incontestablement rapproché du *Ex* « vous » des Cakgis, du *Yx* « vous » des Quichés. On sait que *y* ou *i* initial du Quiché se trouve parfois représenté en Maya, par un *e*; ex. *In* « Je, moi ; » *En*, *ten* « Je, moi. »

Souvent, la voyelle qui précède le *l* final de l'infinitif s'élide, et l'on dit par exemple *Naclin-cah* « Je monte » pour *Nacal in cah*; *Cimlin cah* « Je meurs, » pour *Cimil in cah*. Le Cakgi nous a offert un exemple d'élision comparable à quelques égards. Ainsi, *T'in Camg* « Je meurs. » pour *T'in Camig*. Toutefois, l'élision de la voyelle infinitive ne pourrait avoir lieu, en Maya, devant une double consonne. Il faudra dire *Nacal c' cah* ou *Nacal ca cah* « Nous montons » et non pas *Nacl c' ah* ni même *Nacl ca cah*.

Huastèque. Cet idiome est certainement le plus altéré de tous ceux de la famille, celui qui s'éloigne le plus du type primitif et dont les formes se trouvent souvent, par suite, les moins aisées à analyser. Nous possédons, en partie du moins, le paradigme de sa conjugaison intransitive, sous deux formes, la première, passive et la seconde, neutre. Elles diffèrent tellement l'une de l'autre que l'on croirait avoir affaire à deux systèmes de conjugaison distincts ou plutôt à des verbes n'appartenant point au même idiome. Cependant, dans aucun des dialectes congénères, nous ne trouvons de différences essentielles dans le mode de traitement du verbe qu'en ce qui concerne le transitif et l'intransitif. Le neutre est, en thèse générale, traité de la même façon que ce dernier, et il serait étrange que le Huastèque, sur ce point, s'écartât de la règle habituelle. Sans doute, la chose n'aurait cependant, à la rigueur, rien d'absolument impossible. Toutefois, nous devons faire observer que la plupart, sinon la totalité des verbes neutres cités par Tapia, semblent irréguliers. Nous n'aurons donc point ici à analyser trop en détail leur mode de conjugaison, une telle étude se trouvant plutôt à sa place dans une grammaire de la langue Huastèque que dans un travail de philologie comparée, comme celui qui nous occupe.

L'indicatif présent du passif se compose, sauf à la 3e personne, de trois éléments distincts.

D'abord, il convient de signaler la racine verbale ou infinitif marqué par la finale *l*, qui en Huastèque s'emploie aussi bien pour le présent et l'imparfait de l'indicatif intransitif que pour ceux du transitif. Exemple : *Nânâ intahchial* « Je fais » ; *Tanintahchial* « Je suis fait » ; *Utahchialtuba* « Je me fais » etc. L'on doit faire ressortir ici une différence importante entre le Huastèque et le Maya, puisque le dernier idiome ne fait usage du radical verbal en *l* à aucun temps ni mode du transitif.

Ta est la préfixe qui indique le passif. L'origine de cette particule est assez obscure et on ne la retrouve avec une valeur identique dans aucun des idiomes de même souche. Peut-être conviendrait-il d'y voir une simple abréviation de la préposition *Tam* « dans, où il y a » et qui parfois se prépose à certains noms pour en former des collectifs. La forme entière *Tahuâtahchial* signifierait donc littéralement « In Tῷ nos agere » et par extension « Nous sommes faits. » Nous n'entreprendrons pas de trancher la question de savoir si ce *Tam* lui-même ne doit pas être rapproché du *Tan* Maya « En, à. » Par exemple : *Tan cah* « dans la ville » ; *Tan booy* « à l'ombre. »

Enfin, c'est entre l'infinitif et ce *Ta*, marque du passif, que l'on intercale le pronom. Ce dernier n'est évidemment qu'une forme abrégée du pronom redoublé et préfixe que l'on emploie avec le verbe actif. Dans *Tanintahchial* « Je suis fait » ; *Tatitachial*, « Tu es fait », nous reconnaissons les pronoms *Nânâ* ou *Nana* « Je, moi » ; *Tâtâ* ou *Tata*, « tu, toi » ; de l'actif *Nânâ intahchial* « Je fais » ; *Tâtâ atahchial* « Tu fais. » Nous verrons tout à l'heure de quelle façon on obtient le pronom passif, mais, avant d'aller plus loin, quelques mots nous semblent nécessaires relativement au mode de formation du pronom isolé de l'actif.

On ne saurait douter qu'il ne se rattache de la façon la plus étroite au pronom Maya. Les 1res personne du singulier, 2e personnes des deux nombres et 3e du pluriel ont été tirées de ce dernier par le procédé suivant. On a d'abord redoublé le pronom Huastèque, puis on a ajouté à chacune des formes ainsi soumises au redoublement, un *a* final qui, sans doute, n'était primitivement qu'un démonstratif ana-

logue à celui du Mam et du Quiché et dont nous avons déjà parlé. Ensuite, l'on a supprimé la voyelle initiale des pronoms et enfin, le son du *a* s'est assombri. C'est, du reste, ce que fera facilement comprendre le tableau suivant. Les formes Mayas et Huastèques s'y trouvent marquées en caractères ordinaires. Quant aux formes intermédiaires que nous ne rencontrons plus aujourd'hui en usage et qui ne peuvent être rétablies que conjecturalement, nous les mettrons en italiques.

FORME MAYA PRIMITIVE.	REDOUBLÉE.	AVEC LA SUFFIXE DÉMONSTRATIVE.	AVEC SUPPRESSION DE LA VOYELLE INITIALE FORME HUASTÈQUE
In, « Je, moi »	*In-in*	*Ina-ina*	Nana, Nânâ
At, « Tu, toi »	*At-at*	*Ata-ata*	Tata, Tâtâ
Ex, « Vous »	*Ex-ex*	*Exa-exa*	Xaxa, Xâxâ
Ob, « Ils, eux, elles »	*Ob-ob*	*Oba-oba*	Baba, Bâbâ

La forme *at* pour « Toi » existe encore en Maya, mais elle n'y est plus d'un emploi très fréquent et a, notamment, complètement disparu de la conjugaison où la forme *a* la remplace. En revanche, l'on sait qu'elle s'est fort bien maintenue en Quiché, et à l'époque ou le Huastèque se sépara du Maya, elle pouvait être d'un usage plus habituel dans ce dernier idiome.

Une observation analogue doit être faite à propos du *Xaxa* Huastèque lequel dérive incontestablement d'une forme *ex* « vous » identique à celle du Cakgi, et très rapprochée du *Yx* Quiché. Elle est devenue fort rare aujourd'hui en Maya, pour le traitement, soit du nom, soit du verbe et nous la rencontrons presque toujours précédée du *a*, signe de la 2e personne singulier. Toutefois, le *ex*, non accolé à une marque pronominale et à un état plus ou moins complet d'isolement, apparaît encore dans la conjugaison de certains verbes irréguliers ; citons par exemple : *Yanhi-ex* « Vous fûtes » et même *Teex bin yacac ex* « Vosotros estareis. » Evidemment, à l'époque ou Mayas et Huastèques ne fesaient encore qu'un seul peuple, usant d'un seul et même idiome, leur parler devait être plus archaïque que celui des monuments écrits les plus anciens qui nous aient été conservés.

Le pronom *Huâhuâ* ou *Huahua* « nous » apparaît formé suivant des règles un peu différentes. Cela ne tient pas évidemment au caractère lourd et plein de la voyelle *o* qui lui aurait permis de se conserver, tandis que les voyelles plus légères de *In*, de *At* et de *Ex* disparaissaient sans laisser de vestiges. Dans cette hypothèse, on ne s'expliquerait point la chute du *o* dans *Baba*, lequel se rattache au Maya *ob*. Le vrai motif de l'anomalie qu'offre le mode de formation de *Huâhuâ* a été un besoin de maintenir la clarté du discours et de prévenir toute confusion avec une autre forme pronominale. Ce *Huâhuâ* se rattachant au *On* « nous » du Maya, serait devenu en raison de la stricte application des règles phonétiques exposées plus haut, *Nana* ou *nânâ*, c'est-à-dire qu'on n'aurait pu le distinguer de la première personne sing. On a paré à la difficulté en fesant tomber, contrairement à l'usage ordinaire, la consonne finale *n* et en conservant, au contraire, la voyelle précédente. Dès lors, le *o* se trouvant en présence d'un *a*, devait naturement se transformer en *u* (*ou* français). Quant au *h* qui précède, ce n'est qu'une lettre purement adventice ou, tout au plus, euphonique.

Le pronom de la première personne sing. de l'actif *Yaya* ou *Yáyá* ne pouvait point non plus être formé par la méthode ordinaire, puisqu'il dérive du démonstratif Maya *i*, lequel devient forcément semi-consonne, lorsqu'il est suivi d'une voyelle. On s'est donc borné à le redoubler et à lui adjoindre la suffixe possessive *a*,

Maintenant, ce pronom redoublé éprouve encore d'autres modifications lorsqu'il se trouve précédé de la particule passive *ta*. A la première personne du sing. et aux secondes des deux nombres, on retranche le second *a* démonstratif et le premier se transforme en *i*. L'on obtient ainsi *Ta nin tahchial*. « Je suis fait » pour *Ta nânâ Tahchial*. De plus, si la consonne radicale du verbe est une dentale, le dernier *t* de la seconde personne sing. et le dernier *x* de la seconde disparaissent. Nous avons de la sorte, *Tatitahchial*. « Tu es fait, » pour *Ta Tâtâ tahchial*; *Taxitahchial*. « Vous êtes faits, » pour T*a xáxâ tahchial*. Le latin nous présente une loi phonétique tout à fait analogue, du moins en ce qui concerne la mutation vocalique. Ne dit-il pas *Efficere*, de *ex* et de *facere*; *Insipidus* de *In* et de *sapidus?*

Quant au pronom *Huâhuâ*, on se borne à le dédoubler, sans lui faire subir d'ailleurs d'autre changement : Cf. *Tahuâtahchial*, « Nous sommes faits » et *Huâhuã Yatahchial* « nous ferons. »

Pour la troisième personne passive, elle présente tout d'abord ce caractère bizarre d'être la même pour les deux nombres. *Intahchial* voudra dire également. « Il est fait » et « Ils sont faits. » Phénomène plus étrange encore, le *Ta*, signe du passif, a ici complètement disparu. Maintenant, quelle origine attribuer à ce *In* prosthétique? Serait-ce une sorte de signe de temps identique, quant à l'origine, avec celui du Pokome? Une telle explication nous semble tout à fait inadmissible. D'abord, par une exception unique au sein de la famille par nous étudiée, le Huastèque ne semble point connaître les préfixes prépositives qui marquent les temps du verbe et jouent un si grand rôle dans les dialectes congénères. De plus, le Pokome est déjà trop éloigné de la langue de Tampico, pour que les formes de l'un de ces idiomes s'expliquent par celles de l'autre, surtout lorsqu'elles sont isolées et ne se retrouvent dans aucun dialecte intermédiaire. A nos yeux, le *In* Huastèque de l'indicatif passif résulte simplement de la fusion du *i* démonstratif déjà étudié avec un *n* euphonique. L'étude de la conjugaison active qui, elle aussi, possède un *in* préfixe comme signe de la troisième personne, achèvera, nous l'espérons, de démontrer le bien fondé de notre hypothèse.

Nous ne dirons qu'un mot au sujet du paradigme de conjugaison neutre; le verbe *nel* ou *netz* « aller » que nous fesons figurer au tableau ci-joint, paraissant, nous l'avons déjà expliqué, appartenir à la catégorie des irréguliers. On remarquera seulement que le signe de la personne a le plus souvent disparu. Enfin, même au présent, le verbe *netz* prend normalement la finale *itz* dont Tapia fait expressément une caractéristique du passé, et au sujet de laquelle nous aurons à dire quelques mots tout à l'heure. Après cela, peut-être en est-il de ce *netz* ou *netzitz* en Huastèque comme du verbe *memini* en latin. Il garde toujours, comme l'on sait, sa forme de parfait, même lorsqu'on l'emploie avec le sens de présent.

INDICATIF PRÉSENT.

	GROUPE SUD-OCCIDENTAL.							GROUPE NORD-ORIENTAL.			
	GUATÉMALIEN				CAKGI	POKOME	MAM	QUELENE		MAYA.	HUASTÈQUE.
	Dialecte Quiché		Dialectes cakchiquel et zutuhil.					DIALECTE ZOTZIL	DIALECTE TZENDALE		
	FORME CONSONN.	FORME VOCALIQUE	FORME CONSONN.	FORME VOCALIQUE							
SING. 1re pers.	Qu'ilogon « J'aime »	Qu'inul « J'arrive »	T'intziban « J'écris »	T'inuchech « Je parle »	T'incamig ou T'incamg « Je meurs »	K'inloconhi « Je suis aimé »	Ain tzum chim xtalem « J'aime »	X'imui « Je me léve »	X'pazon « Je fais »	Nacal-in-cah, Nacl-in-cah. « Je monte »	Tanintahchial, « Je suis fait » Innel, netz, netzitz, « Je vais »
2e pers.	C'atlogon	C'atul	T'attziban	T'atuchech	T'acamig, T'acamg	Tiloconhi	Tzum xtalema	X'amui	X'pazat.	Nacal-a-cah, Nacl-a-cah.	Tatitahchial — Itnetz ou netzt.
3e pers.	Ca logon	C'ul	Ti tziban	T'uchech	Icamig, icamg.	Inloconhi	Tzum xtalemu	X'mui	X'paz.	Nacal-u-cah, Nacl-u-cah.	Intachial — Netz, netzitz.
PLUR. 1re pers.	K'ohlogon	K'ohul	T ohtziban	T'ohuchech	Cacamig, cacamg	K'oloconhi	Tzum k'oxtalemo	X'imuîchic	X'pazotic.	Nacalc'cah.	Tahuatahchial. Tahuâtahchial Huânetzitz, Huânetz, huanetzitz.
2e pers.	Qu'yxlogon	Qu'yxul	T'yxtziban	T'yxuchech	Excamig, excamg	Tiloconhitah	Tzum che xtalema	X'amuic	X'pazex.	Nacal acahex, Nacl acahex.	Taxitahchial — Itnetzitz, itnetz.
3e pers.	Qu'elogon	Qu'eul	T'etziban	T'euchech	Camgeb	Kiloconhitac	Tzum che xtalem hu	X'muic	X'paz, X'pazyac, Yac x'paz	Nacal-ucahob, Nacl ucahob.	Intahchial — Netzitz, netz.

H. DE CHARENCEY.

(A continuer.)

Congrès international des Orientalistes,

TENU A LEYDE, EN SEPTEMBRE 1883.

Compte-rendu présenté à la Société académique indo-chinoise par M. ARISTIDE MARRE, *secrétaire général honoraire de la Société.*

Le sixième Congrès international des Orientalistes a eu lieu à Leyde, du 10 au 15 septembre dernier; il a été, ce qu'il promettait d'être, *très brillant*.

Le grand nombre des Orientalistes venus des cinq parties du monde (224 présents sur 448 inscrits), l'illustration personnelle de beaucoup d'entre eux, l'importance des mémoires lus et des questions traitées, l'union sympathique des représentants des diverses nationalités et l'hospitalité franche et cordiale des Néerlandais, ont assigné au Congrès de Leyde une place exceptionnelle parmi tous ceux qui l'ont précédé. Pour moi personnellement, aucun autre Congrès d'Orientalistes ne pouvait offrir le même intérêt, car à Leyde, la ville universitaire, comme à la Haye, le siége de l'Institut royal des Indes Néerlandaises, comme à l'Exposition coloniale d'Amsterdam, je pouvais me faire une double illusion et me croire en même temps au milieu de Français, mes compatriotes, et de Néerlandais des Indes orientales. Vous savez, Messieurs et chers Collègues, qu'il n'est pas rare de rencontrer dans les villes de Hollande des *malaïsants* et que, dans presque toutes les familles, l'on comprend et l'on parle le français.

Les trois langues officiellement admises dans le Congrès étaient le hollandais, le français et le latin; l'on pouvait se servir aussi pour les communications de l'allemand, de l'an-

(1) C'est en 1876, au Congrès de St-Pétersbourg, que fut accueillie ma proposition motivée, concernant l'*emploi de la langue latine*.

glais et de l'italien ; mais c'est en français qu'ont été rédigés nos bulletins quotidiens, c'est le français qui a été la langue dominante et le plus fréquemment employée pendant toute la durée du Congrès.

Dès le 1er août, plus de quarante Orientalistes avaient annoncé des communications ou mémoires, savoir : 17 Néerlandais, 7 Allemands, 7 Anglais, 4 Français, 3 Autrichiens-Hongrois, 2 Belges, 1 Norvégien, 1 Russe, 1 Anglais de l'Inde-Britannique et 1 Hindou, le grand prêtre des Parsis de Bombay. Dans l'intervalle du 1er août au 10 septembre, 1 Anglais de l'Inde-Britannique, 4 Français et 1 Italien sont venus grossir cette liste et se sont inscrits pour des communications à faire à la section aryenne et à la section égyptienne du Congrès.

Il me suffira, Messieurs, de vous dire les noms des membres du comité organisateur, pour vous donner une juste idée de la science profonde unie à la plus gracieuse affabilité des Orientalistes éminents qui avaient accepté la mission spéciale de diriger nos travaux. Le bureau se composait de MM. *Kuenen*, président, *Kern*, vice-président, de *Goeje*, secrétaire général, *Tiele*, secrétaire, *Pleyte*, trésorier, et de MM. Land, Leemans, Van der Lith, Oort, Pijnappel, Schlegel, Serrurier, Veth, Vreede et Wijnmalen.

En tête de la liste des dix-huit membres honoraires du Congrès, figurait S. M. Dom Pedro d'Alcantara, empereur du Brésil, associé étranger de l'Académie des sciences de l'Institut de France, et avec Elle plusieurs ministres du gouvernement de S. M. néerlandaise le roi Guillaume III, les curateurs et le recteur de l'Université, le bourgmestre et les trois échevins de la ville de Leyde et le bourgmestre d'Amsterdam.

Il serait trop long de donner ici les noms des membres du Congrès, contentons-nous donc de citer leurs pays respectifs : les Pays-Bas, l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Belgique, le Danemark, l'Espagne, la France, la Grande Bretagne, la Grèce, l'Italie, le Portugal, la Russie, la Serbie, la Suède et Norvége, la Suisse, la Turquie; les Etats-Unis d'Amérique ; l'Algérie, l'Egypte et la Tunisie ; l'Arabie, l'Inde, le Japon, la Perse et la Syrie ; les Indes néerlandaises et la Malaisie.

La France était dignement représentée dans ce concours des Orientalistes de toutes les nations par des membres de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres), des professeurs du Collége de France, de l'Ecole nationale des langues orientales vivantes, de l'Ecole pratique des hautes études, et plusieurs Orientalistes distingués sans attaches officielles. Mais il convient de donner une mention honorable à l'Ecole des langues orientales vivantes qui, non contente d'avoir composé et publié, en vue du Congrès de Leyde, un magnifique volume de « *Mélanges orientaux* » était là, presque au complet : M. Schéfer, directeur de l'Ecole et professeur de persan, délégué du gouvernement français, M. Barbier de Meynard, professeur de turc et délégué du gouvernement français, M. l'abbé Favre, professeur de malais et de javanais, M. de Rosny, professeur de japonais, M. Hartwig Derenbourg, professeur d'arabe, M. Léger, professeur de russe, M. Carrière, professeur d'arménien et M. Henri Cordier, chargé du cours de géographie, histoire et législation des Etats de l'Extrême-Orient. Tous ont pris une part active aux travaux du Congrès.

Notre Société académique indo-chinoise était représentée par M. l'abbé Favre son vénéré vice-président, M. Feer, bibliothécaire à la Bibliothèque nationale de Paris, et moi.

Le Congrès était partagé en cinq sections, dont la première comprenait deux sous-sections distinctes :

1. Section sémitique (*a* : arabe et littérature de l'islam, *b* : autres langues sémitiques, textes et écritures cunéiformes).
2. Section aryenne.
3. Section africaine (égyptienne).
4. Section de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient.
5. Section de la Malaisie et Polynésie.

Notre collègue, M. Léon Feer prit rang dans la deuxième section ; M. l'abbé Favre et moi, nous nous inscrivîmes dans la cinquième section, vers laquelle nous dirigeaient tout naturellement nos études spéciales. La section de Malaisie et Polynésie nous rattacha d'ailleurs à elle par le lien solide du devoir et de la reconnaissance, elle constitua son bureau de la manière suivante :

Président, M. l'abbé Favre, de Paris.

1er vice-président, M. Robert Cust, de Londres.
2e vice-président, M. Van Musschenbroek, de Leyde.
1er secrétaire, M. Aristide Marre, de Paris.
2e secrétaire, M. Humme, de La Haye.

Le lundi, 10 septembre, à 10 heures 1/2, eut lieu la séance générale d'ouverture, dans la grande salle dite *Stads-Gehoorzaal*, sous la présidence de M. le professeur Kuenen, de l'Université de Leyde. Son Exc. le Ministre de l'Intérieur, M. Heemskerk, au nom du gouvernement néerlandais, souhaita la bienvenue aux membres du Congrès et fit des vœux pour que le séjour de Leyde leur fût agréable et ne leur laissât que de bons souvenirs. L'on peut affirmer que les vœux exprimés par Son Exc. M. le Ministre de l'Intérieur en termes si courtois, ont été pleinement exaucés.

Son Altesse Royale le Prince d'Orange avait écrit pour exprimer son regret de ce que l'état de sa santé ne lui permettait pas de venir en personne manifester sa sympathie pour les travaux du Congrès. M. le président Kuenen, prenant la parole, s'est déclaré doublement fier de ce que la Hollande et la ville de Leyde avaient été choisies pour la tenue du 6e Congrès international des Orientalistes. Il a attribué ce double choix, d'abord à ce que la Hollande est une puissance coloniale, et ensuite à ce que la ville de Leyde s'est particulièrement distinguée par les services rendus aux études orientales. Et, en effet, Messieurs, si la Hollande occupe une petite place sur la carte de l'Europe, elle en occupe une très-grande sur la carte de l'Océanie. Elle est la plus riche puissance coloniale du monde après l'Angleterre, mais, au point de vue de la morale sociale et de la véritable civilisation des peuples, elle l'emporte sur l'Angleterre, parce que son gouvernement colonial, mettant en pratique les règles de conduite si noblement exprimées par M. Kuenen dans son discours, remplit « le devoir qui s'impose à la » métropole, de faire porter la lumière de la science jusque » dans le dernier recoin des contrées qui lui sont confiées. » Quant aux services rendus aux études orientales par l'illustre Université de Leyde, ils remontent à 1575, l'année de sa fondation, et personne de vous n'ignore que ses nombreux professeurs, dans toutes les branches de l'orientalisme, sont justement célèbres en Europe.

Je ne vous parlerai point des travaux des autres sections, j'y suis resté forcément étranger, et d'ailleurs les Actes du Congrès qu'on imprime en ce moment, vous les feront bientôt connaître. Voici les titres des mémoires qui ont été lus à la 5e section (Malaisie et Polynésie),

1° par M. Pijnappel : « Over de wortelwoorden in de » maleische taal, »

2° par M. Vreede : « Over de wortelwoorden in de » javaansche taal. »

3° par M. Van der Lith : « Sur l'importance du Livre » des Merveilles de l'Inde. »

4° par M. Kern : « De verhouding van het Mafoersch » tot de maleische-polynesische talen. » M. von der Gabelentz fait sur la langue mafoure quelques observations auxquelles réplique M. Kern.

5° par M. Aristide Marre : « Aperçu philologique sur » les affinités grammaticales et lexicologiques du malgache » avec le javanais, le malais et les autres principaux idiomes » de l'Archipel indien. »

M. l'abbé Favre, M. Kern et M. Hunfalvy de l'Académie des sciences de Buda-Pest font d'intéressantes remarques relatives à diverses données fournies par ce Mémoire.

6° par M. Humme : « L'influence de la langue javanaise » sur le caractère et la civilisation du peuple. »

7° par M. Long : « On the importance and the best mode » of collecting the proverbs and folklore in the dutch, rus» sian and english settlements in the East. »

Après lecture faite par M. Long de son mémoire, M. le Président mentionne le Recueil de proverbes malais publiés par l'un de nos plus savants collègues, M. Klinkert, et ceux qu'il a donnés lui-même dans son dictionnaire malais-français. M. Humme mentionne également un Recueil spécial de proverbes javanais dû à M. Keizer. M. le vice-président Van Musschenbroek, le Pandit Chiamadji Krichnavarma, M. Leitner, recteur du Collège oriental de Lahore, et M. Gustave Oppert, professeur à Madras, proposent que le Congrès soit invité à demander à chacun des gouvernements qui possèdent des colonies dans l'Orient, et aux diverses Sociétés orientales, de recueillir et de publier tous les proverbes et chants populaires indigènes, pendant qu'il est encore temps de le faire.

8° par M. Matthes : « Einige Eigenthumlichkeiten in » den Festen und Gewohnheiten der Makassaren und Bu- » ginezen. » — M. Juynboll, de Delft, fait observer à propos d'une des cérémonies funèbres dont vient de parler M. Matthes, qu'elle se retrouve absolument la même chez tous les peuples musulmans, et notamment en Egypte.

9° par M. Wijnmalen : « Frederik de Houtman, voor- » namelijk als taalkundige. »

Frédéric de Houtman, le frère et le compagnon du véritable fondateur du commerce et de la puissance des Néerlandais dans les Indes orientales, fut astronome et linguiste. En 1603, à son retour de Sumatra, il publiait à Amsterdam un petit volume composé de deux parties distinctes : 1° Recueil de mots et de dialogues en malais et en malgache, 2° Catalogue de 304 étoiles circumpolaires australes qu'il avait observées dans Sumatra.

Il y a deux ans, je traduisis en français et remis au jour ce catalogue d'étoiles devenu introuvable, et je reçus à cette occasion de l'éminent professeur Veth une lettre qui commence ainsi : « En restituant à un homme de mérite l'honneur qui lui est dû, vous avez en même temps revendiqué pour ma patrie un des titres de gloire qui lui appartient, mais qui était oublié en partie par sa propre négligence. » Peu de temps après, M. Veth lui-même publiait, dans les Mémoires de la Société de géographie d'Amsterdam, une intéressante notice intitulée : « Iets over de verdiensten van » Frederik de Houtman als sterrekundige. » (1)

Grâce donc à M. Veth et à M. Wijnmalen, Frédéric de Houtman sera désormais mieux connu et plus justement apprécié comme astronome et comme orientaliste.

10° par M. Veth : « Observations sur les noms malais » des plantes, notamment sur la différence entre les noms » généraux et spéciaux, qui doit être la base de l'arrange- » ment d'un dictionnaire botanique. »

Cet important mémoire n'a pu malheureusement être lu

(1) Cette lettre a été lue à l'Académie des sciences par mon illustre ami, M. Yvon-Villarceau, membre de l'Institut, du Bureau des longitudes et astronome de l'Observatoire de Paris; elle a été insérée dans les Comptes-rendus des séances, tome XCV, pp. 982-983.

dans l'une de nos séances, à cause d'un deuil de famille qui venait de frapper le savant auteur, et de l'état de fatigue où l'avait mis son immense travail d'organisation de l'Exposition internationale coloniale d'Amsterdam. Il nous tarde de pouvoir le lire dans le Recueil des Actes et des Mémoires du Congrès.

11° M. Schnellenbach a envoyé de Berlin un écrit ayant pour titre : «Die Spueren der Wanderung einer alten kultur » aus Hochasien über Polynesien nach Amerika. »

Tels sont les Mémoires qui ont été lus ou présentés à la 5e section du Congrès (Malaisie et Polynésie). Dans la 4e section (Asie centrale et Extrême-Orient), aucun travail n'a été produit sur l'Annam, la Cochinchine, le Cambodge, le Siam et la Birmanie; c'est un motif de plus, Messieurs et chers Collègues, pour que je fasse un pressant appel à la Société académique indo-chinoise et l'exhorte à s'attacher avec ardeur et persévérance à ces études si pleines d'avenir et si peu cultivées jusqu'à présent.

Pendant toute la durée du Congrès, le ciel a été si beau, la température s'est maintenue si douce, le soleil si radieux, que les professeurs de l'Université de Leyde, rappelant la devise *Ex Oriente lux !*, prétendaient plaisamment que c'étaient les Orientalistes qui avaient amené avec eux ce soleil printanier. La ville toute entière était pavoisée de drapeaux tricolores néerlandais, mais surtout le *Rapenburg*, quartier de l'Université et la *Brëestraat* (rue large), l'artère principale de la Cité. C'est dans cette belle rue que se trouvent l'Hôtel de ville, le Musée d'antiquités, la Minerva des Etudiants (virtus, concordia, fides), le Musée ethnographique, le Cercle Amicitia, la grande Salle dite *Stads-Gehoorzaal*, la maison du *Rijnland*, où l'on avait fait une exposition orientale des plus curieuses à l'intention des membres du Congrès, et les hôtels Levedag, Central, Verhaaf, etc., etc., tous remplis d'étrangers, malgré la généreuse et large hospitalité des notables habitants de la bonne ville de Leyde et particulièrement des Professeurs de l'Université.

Chacun des jours de cette session a été marqué de la double empreinte du travail et du plaisir.

Dès le lundi soir, il y avait réception des membres du Congrès par les autorités municipales de la ville de Leyde

dans le *Zomerzorg* ; on y applaudissait un excellent discours en français du bourgmestre, M. de Laat de Kanter, ancien officier de marine, et une réponse charmante de finesse et de bonhomie également en français de notre président, M. Kuenen ; puis, dans les jardins éclairés *a giorno*, la soirée se terminait gaiement par un concert et un lunch.

Le mardi soir, dans les mêmes jardins du *Zomerzorg*, un magnifique concert était donné par la Musique royale des Grenadiers et Chasseurs de la Haye, et tous les membres du Congrès y étaient invités par M. Couvée.

Le mercredi, un train spécial parti de la gare de Leyde à 6 heures 15 m. du soir portait tous les membres du Congrès à la Haye, à la halte dite *Laan van Nieuw Oost-Ende*. De là, on se rendait pédestrement au Pavillon du bois, appartenant au Cercle nouveau ou littéraire. Sous les grands arbres, autour du pavillon occupé par le maestro Völlmar et le corps royal de musique des grenadiers et chasseurs, on prenait place à une cinquantaine de tables rustiques ; des feux de bengale illuminaient le paysage, pendant que les échos répétaient la délicieuse musique de Sakountala, de Goldmark, et de nombreux morceaux choisis de Mendelssohn, Verhulst, Buijssens, Liszt, Strauss et Dunkler. A 10 heure 1/2 le concert finissait et l'on se rendait à travers les longues allées du bois, par le plus beau clair de lune, jusqu'à l'Institut royal des Indes néerlandaises. Là nous attendaient les membres de l'Institut en résidence à la Haye; le sympathique secrétaire général, M. Wijnmalen, nous souhaitait la bienvenue dans un discours aimable et chaleureux, auquel répondait notre président, M. Kuenen. Toasts et rasades des vins les plus généreux de France se succédaient au milieu de la gaieté de tous. Enfin il fallut quitter l'Institut, et à 11 heures 1/2 un train spécial ramenait tous les excursionnistes à Leyde.

Le lendemain, jeudi, la journée tout entière était réservée pour Amsterdam. A 9 heures 30 du matin, un train spécial emportait tout le Congrès vers la capitale de la Hollande. A la descente du train, nous montâmes à bord de trois petits bateaux à vapeur qui stationnaient au *Brouwersgracht*, et nous traversâmes ainsi lentement, et comme triomphalement, la Venise du Nord, jusqu'au Palais de l'Exposition,

Là, M. Pels, vice-président de la Commission, dans un chaleureux et spirituel discours en français et d'allure toute parisienne, fêtait l'arrivée du Congrès de Leyde et faisait les honneurs de cette merveilleuse Exposition coloniale, avec une courtoisie et une grâce parfaite. Le soir, à l'Hôtel de ville, M. Van Tienhoven et ses échevins recevaient les membres du Congrès ; des discours en français étaient prononcés par M. le Bourgmestre et par M. Kuenen, des toasts fraternels étaient portés, le champagne coulait à flots comme dans la matinée, à l'Exposition coloniale ; l'animation la plus cordiale régnait dans les salons de l'Hôtel de ville ; mais à 11 heures 30, heure fixée pour le départ d'Amsterdam, nous étions à la gare et nous revenions à Leyde.

Le lendemain de cette visite à l'Exposition internationale d'Amsterdam, le bulletin officiel des séances du Congrès s'exprimait ainsi : « C'est avec un vif plaisir que nous con-
» statons la belle réussite de ces intermèdes, qui ont si agréa-
» blement varié les occupations du Congrès. Tout a con-
» couru à ce résultat, la chaleureuse cordialité de la réception
» faite au Congrès dans la résidence et dans la capitale, la
» belle humeur des excursionnistes, et les faveurs d'un ciel
» radieux, »

Le vendredi soir, un splendide banquet rassemblait 221 convives dans la grande salle du *Stadsgehoorzaal*, toute décorée de fleurs, d'arbustes et de plantes exotiques et pavoisée de drapeaux de toutes les nations. J'eus l'honneur et l'avantage d'être placé entre un magistrat municipal qui est un véritable homme d'Etat, M. Bool, l'un des trois échevins de la ville de Leyde, et l'un des plus savants professeurs de la Hollande, M. le Dr Niemann, de Delft. De nombreux discours furent prononcés en hollandais, en anglais, en allemand, en latin, etc., mais surtout en français, et ces derniers par M. le président Kuenen, Son Exc. M. le Ministre de la guerre, M. le Bourgmestre de Leyde, M. Schéfer, délégué de notre gouvernement, et M. l'échevin Bool. M. Robert Cust, premier vice-président de la section de Malaisie et Polynésie, ayant demandé la parole, il se produisit alors un incident, que le Bulletin officiel, n° 6, relate ainsi : « M. Robert Cust, ayant obtenu la parole, rappelle que

„ beaucoup de choses peuvent être internationales. Parfois „ il y en a de mauvaises. Heureusement il y en a d'excel- „ lentes. Parmi les plus excellentes se trouve la science, „ représentée par ce Congrès. Mais il y en a une encore „ plus noble que nous pouvons aussi représenter : c'est la „ bienfaisance internationale. L'orateur propose de l'exercer „ en faveur des victimes de l'éruption du volcan de Kraka- „ tau. Aussitôt quelques-unes des aimables jeunes demoi- „ selles qui se trouvent sur la galerie avec leurs mamans, „ s'empressent de descendre dans la salle pour se charger „ de l'office de quêteuses. La somme recueillie par elles „ ajoutera un beau souvenir à ceux que le passage du Con- „ grès laissera dans ce pays. Sur la proposition du prési- „ dent, le contenu des corbeilles sera remis au nom du „ Congrès à M. le Bourgmestre de Leyde. „ La somme ainsi recueillie par nos charmantes quêteuses s'est élevée à 2000 francs, et j'ai la satisfaction de pouvoir vous assurer, sans commettre d'indiscrétion, que la quote-part de chaque Français a dépassé de beaucoup la moyenne indiquée par ce chiffre total.

Pendant le banquet un autre incident s'est produit, qui témoigne de l'intérêt réel que porte le gouvernement néerlandais aux progrès des études orientales : M. de Bruyn Kops, le très-sympathique secrétaire des Curateurs de l'Université, reçoit un télégramme de Son Exc. le Ministre de l'intérieur, et M. le Président s'empresse d'annoncer que la belle collection de manuscrits arabes apportés du Caire par le cheikh Amîn al Madani vient d'être acquise en faveur de l'Université. Toute l'assistance applaudit à cette bonne nouvelle et partagea la joie du Dr Du Rieu, le savant et habile directeur de la Bibliothèque-modèle de l'Université de Leyde.

A la suite de nombreux toasts en toutes langues, voici, Messieurs et chers Collègues, celui que je portai d'un cœur tout français :

Messieurs du Congrès,

Le pays qui nous donne son hospitalité fraternelle occupe une grande place dans l'histoire, une place d'honneur parmi les nations qui savent conquérir et défendre leur indépendance. Vous connaissez tous son glorieux passé.

Les Néerlandais de nos jours sont en possession d'une double souveraineté : ils sont les maîtres de l'Europe savante dans le vaste domaine de la philologie, de l'histoire et de la géographie océaniennes; ils sont les maîtres et en même temps les instituteurs et les éducateurs des peuples de l'archipel indien. La première de ces deux souverainetés, ils l'exercent avec la plus bienveillante courtoisie. Ils s'acquittent des graves devoirs que leur impose la seconde, en hommes fermement convaincus que « les fonctionnaires des » Indes néerlandaises ont charge d'âmes, et qu'ils doivent » administrer la justice aux indigènes, comme de bons et » vigilants pères de famille. »

La Néerlande a donc le droit d'être fière de son passé et de son présent. Elle sera pleine d'espérances en son avenir, si elle porte ses regards sur cette jeunesse studieuse et patriotique, intelligente et respectueuse, qui peuple sa florissante Université de Leyde et ses autres Ecoles.

MESSIEURS LES NÉERLANDAIS,

Dans l'œuvre de votre passé, dans l'édification de vos destinées futures, il est juste d'attribuer une part à vos mères, à vos femmes et à vos filles. Avec le plus profond respect, je porte un toast à vos compagnes si dignes et si dévouées, je bois à la santé des *Dames de la Hollande!* »

Le lendemain du banquet, le samedi, à 1 heure 1/2 avait lieu la séance générale de clôture, toutes les sections réunies, sous la présidence de M. Kuenen. M. de Goeje, secrétaire général, soumet à l'Assemblée la proposition suivante : « Que le Congrès émette le vœu que, dorénavant, les savants » qui seront empêchés de se rendre en personne au British » Museum de Londres, puissent être mis à même de consul- » ter dans leur propre pays les manuscrits dont ils auront » besoin pour leurs études, sous les conditions de garantie » que MM. les Trustees jugeront nécessaires; que l'Assem- » blée autorise le Conseil à soumettre ce vœu à MM. les » Trustees du British Museum, à prier ceux-ci, au nom du » Congrès, de le prendre en bienveillante considération, et » à solliciter leur puissante intervention auprès du gouver- » nement britannique en faveur de la réalisation de ce vœu. » Des applaudissements prolongés accueillent cette proposi-

tion d'un esprit vraiment libéral, et l'Assemblée l'adopte comme sienne par acclamation et à l'unanimité. Dans cette dernière séance il a été décidé que la session prochaine du Congrès international des Orientalistes aura lieu, en 1886, à Vienne (Autriche).

M. le président Kuenen, avant de prononcer la clôture de la 6e session, nous adresse un discours d'adieux, émouvant et sincèrement ému, dans lequel il fait ressortir l'utilité de ces réunions biennales internationales des orientalistes, dont il se plaît à saluer en M. de Rosny, l'heureux et bien inspiré fondateur. « Cette utilité se trouve, dit-il, dans l'échange » personnel de vues entre les savants dans les séances des » sections ; c'est là ce que l'on voit. Il y a en outre ce que » l'on ne voit pas et qui est plus éminemment utile encore : » les rapports de confraternité qui s'établissent entre les » représentants de la haute culture venus de tous les coins » du monde. » Après avoir remercié le Congrès « de la ma- » nière dont ses fonctions lui ont été facilitées et du bon » vouloir dont il a été l'objet, » le digne Président, d'une voix vibrante d'émotion, nous a dit à tous : « Au revoir! à Vienne! » M. le Bourgmestre de Leyde, M. le Dr Van Geer, Recteur de l'Université et M. Ch. Schéfer, se faisant les interprètes des sentiments de toute l'Assemblée, ont adressé des remerciements bien mérités au comité d'organisation du Congrès et tout particulièrement à M. le Président.

Dans la soirée de cette journée qui devait être la dernière d'une session si bien remplie, le 4e régiment d'infanterie donnait un concert dans le jardin du cercle *Amicitia* des étudiants de Leyde, et tous les membres du Congrès y étaient invités. Bien que l'on s'occupât déjà des préparatifs du départ, bon nombre de membres y assistèrent, et les Français purent s'y convaincre, une fois encore, des franches sympathies que les Hollandais témoignent en toute occasion à la France.

Tel a été, Messieurs et chers Collègues, le sixième Congrès international des Orientalistes, tenu en septembre 1883, dans la ville de Leyde. Il aura produit d'excellents fruits et laissera des souvenirs ineffaçbles à tous ceux qui ont eu l'honneur d'y prendre part.

ARISTIDE MARRE.

ESQUISSES MORPHOLOGIQUES.

II.

LES THÈMES FÉMININS OXYTONS A RACINE FLÉCHIE.

I.

Dans une précédente étude, accueillie par le *Muséon* (1), je me suis attaché à analyser jusque dans ses éléments primordiaux la flexion indo-européenne, et j'ai cru pouvoir la ramener aux trois phénomènes suivants : 1° chute de l'*e* radical, ou *réduction* d'une racine, soit PET, en PT ; 2° permutation de cet *e* en *o*, ou *flexion* de la même racine en POT ; 3° insertion dans toute racine de coefficients divers destinés sans doute primitivement à en nuancer la signification, la racine PET devenant ainsi PE*a*T, PE*i*T, PE*n*T, etc.

De ces trois faits le dernier seul offrait quelque nouveauté : aussi n'ai-je point prétendu en apporter la preuve formelle, mais simplement l'indiquer en prenant date. La question que j'ai posée se lie intimement au délicat problème des racines dissyllabiques, dont M. de Saussure poursuit la solution (2), et l'on comprendra ma répugnance à m'aventurer sur un terrain où l'éminent linguiste m'a précédé et dont il a su faire son domaine.

Quant aux deux phénomènes de la réduction et de la

(1) Voir t. I. N° 3, p. 427.

(2) Saussure, *Mém. sur le Syst. prim. des Voy.*, Leipsick, Teubner, 1879, p. 239 sq. Je rappelle ici une fois pour toutes que, si j'écris *ea*, *eo*, et non *ā*, *ō*, c'est pour rendre manifeste le procès morphologique primitif, et que je n'ignore pas d'ailleurs que la contraction de ces deux brèves en une longue remonte à la période indo-européenne du langage. Echapperai-je ainsi aux objurgations de mon critique de Halle, dont je fais au surplus le cas qu'elles méritent?

flexion, ils ont depuis longtemps droit de cité dans la science; mais il s'en faut de beaucoup qu'ils s'y présentent avec un égal caractère de netteté. Si l'on s'accorde assez généralement à reconnaître dans la réduction le résultat de l'atonie de la syllabe réduite, on ne sait au contraire à quelle cause attribuer la flexion, c'est-à-dire la permutation en *o*, dans certaines conditions mal définies, de l'*e* radical ou suffixal. Les explications que j'ai tenté d'en donner sont évidemment, comme je le reconnaissais moi-même, provisoires et insuffisantes, et, après deux ans de réflexions sur ce sujet, je ne saurais encore en formuler de plus complètes.

C'est que la question n'est pas mûre. Avant de chercher à expliquer l'apparition du phonème *o*, il importe de déterminer, avec une rigoureuse précision, les cas où il apparaît régulièrement, en éliminant avec soin ceux où il s'est introduit par voie d'analogie. Il est probable en effet que ce phonème était encore assez rare en indo-européen, et que chacune des langues de la famille l'a développé postérieurement suivant son génie propre : le grec, par exemple, paraît l'avoir propagé avec une prédilection toute particulière, tandis que le latin l'a très souvent laissé tomber dans l'oubli. Là donc où ces deux langues s'accordent à montrer un *o*, on peut sans témérité soupçonner que la flexion remonte à la période proethnique; quand elles divergent, il y a une raison sérieuse de douter de la légitimité du phonème. Dans mon précédent essai j'ai donné quelques exemples de pareilles éliminations pour l'*o* suffixal; mais ce travail de déblai doit être dirigé, pour l'*o* radical, à travers le lexique tout entier, si l'on veut se faire une juste idée du rôle qu'a joué la flexion dans la formation des thèmes proethniques.

A cet effet je me suis proposé d'étudier aujourd'hui une catégorie grammaticale fort intéressante, celle des oxytons féminins formés par l'adjonction du suffixe -*ā̆* à la racine fléchie, soit le type *βολή* (rac. *βελ*), *στολή* (rac. *στελ*). Ce type, répandu dans les langues européennes, mais surtout en grec, manque presque entièrement en sanskrit, ce qui le rend à bon droit suspect à M. de Saussure (1). Dresser la

statistique, aussi exacte, aussi complète que possible, des oxytons féminins à racine fléchie de la langue grecque, y joindre subsidiairement les quelques paroxytons fléchis de la même langue (car ce pourrait être d'anciens oxytons où l'accent aurait reculé), enfin grouper autour d'eux les types de comparaison propres à en démontrer, soit la légitimité, soit le caractère hystérogène : tel est le but de la présente étude, qui rentre ainsi dans le plan général de mes recherches morphologiques.

II.

Il importe tout d'abord d'écarter de cet examen quelques thèmes qui, au premier abord, sembleraient devoir y rentrer parce qu'ils ont un *o* dans la racine, mais qui en réalité se rattachent à des catégories morphologiques toutes différentes. Citons, à titre d'exemples qui suffiront à prémunir contre d'autres confusions possibles, les types suivants :

1° βοή, cri. Bien que les termes certains de comparaison, en dehors du latin *boāre*, fassent défaut, l'absence complète d'une forme radicale *be* et la vraisemblance d'une onomatopée portent à croire que l'*o* de ce thème est un coefficient, et non un phonème de flexion : autrement dit, la racine serait normalement BE*o*, et apparaîtrait à l'état réduit dans l'oxyton βοή, comme la racine BHE*u*G dans φυγή.

2° βορά, pâture. Ce qui n'est qu'une conjecture plausible pour βοή est pour βορά une certitude : le latin *(carni-)vŏr-us*, formé exactement de la même manière que *(luci-)fŭg-us*, montre que l'*o* du premier type est, comme l'*u* du second un coefficient, et que βορά équivaut à *gwŏr-ā*, où la racine GWE*o*R (?) est à l'état réduit.

3° βουλή, conseil. La comparaison du latin *vŏl-o* indique également un *o* coefficient, qui reste seul, la racine étant réduite ; d'ailleurs ici le suffixe est sans doute *-wā* et non *-ā*, βουλή, éol. βόλλα, crét. βωλά devant équivaloir à * βολ-ϝή.

4° βροντή, tonnerre. La racine est bien fléchie; mais le suffixe est *-tā*, et non *-ā*, cf. βρέμ-ω et βρόμ-ος.

5° δοχμή, palme (mesure de la main étendue). La racine est fléchie, mais le suffixe est *-mā*, et non *-ā*; cf. δέχ-ομαι.

6° ἑορτή, fête, doit se couper * ϝε-ϝορ-τή, oxyton fléchi re-

doublé dont ὀρτή (Herod.) montre une forme plus simple, et qui se rattache sans doute au sk. *vra-tá-m*, vœu, rac. *var*. Le suffixe est donc *-tā*.

7° κουρά, tonsura, et le paroxyton κούρη, κώρα, att. κόρη, jeune fille (1), sont certainement au degré fléchi ; mais la forme κορϝα, épigraphique, montre qu'ici non plus le suffixe n'est point *-ā*, et que la racine κερ (de κείρω) s'y est adjoint un suffixe *-wā*.

8° κοπή, coupure. La racine est réduite, et non fléchie, et l'*o* est coefficient, comme le montrent son alternance avec *a* dans κάπων et lat. *cāpo*, et sa présence en paléoslave, *skop-iti*, châtrer.

9° ὀδμή, ὀσμή, odeur. La racine est réduite, cf. ὄζω = * ὀδ-jω, et d'ailleurs le suffixe est *-mā*, lat. *od-or*.

10° οἴμη, chant. La racine est fléchie, mais la suffixe est *-mā*, rac. *ei* (aller).

11° οἰνή, unité.

12° οἴνη, vigne.

Dans ces deux derniers types le suffixe est *-nā*, cf. *ū-nu-s* et *vī-nu-m*.

13° ὀπή, trou, montre la racine *ok* au degré réduit, cf. ὄπ-τομαι et lat. *oc-ulus*.

14° ὁρμή, élan = * σορ-μή, suffixe *-mā*, cf. sk. *sár-ā-mi*, couler, *sár-ma-s*, cours.

15° ὄρφνη, obscurité. Bien que la racine soit inconnue, le suffixe est évidemment *-nā*, cf. ἔρεβ-ος et Ὀρφ-εύ-ς.

16° οὐλή, cicatrice = * ϝολ-νή, cf. lat. *vul-nus* et sk. *vra-ná-m*. Le suffixe est *-nā*, ce qui nous dispense de chercher à déterminer le degré vocalique.

17° οὐρά, queue = * ὀρ-ϝά, cf. ὄῤῥος, périnée = * ὄρ-ϝο-ς. Le suffixe est *-wā*.

18° πόρνη, prostituée. Le suffixe est *-nā*, cf. πέρ-νη-μι et lith. *per-k-ù*, j'achète.

19° πόσθη, pénis. Le suffixe est évidemment *-tā* ; cf. πέος (même sens) = * πέσος, et lat. *pēnis* = * *pes-ni-s*.

20° πρόκνη, hirondelle. Le suffixe est *-nā*, cf. περκ-νό-ς et sk. *pṛç-ni-s*, bigarré.

21° σμώνη, venti percussio, est rattaché par les grammai-

(1) Cf. Curtius, *Gdzg.*[5]. p. 148.

riens grecs à un verbe σμῶ (? probablement σμά-ω), et par conséquent contient le suffixe *-nā*.

22° φωνή, voix. Le suffixe *-nā* est ici hors de doute, car la racine *bhā* (φημί, *fāri*, sk. *bhā-mi*) est bien connue.

23° ψόα, ψοία, les reins. L'ο n'est ici qu'un substitut phonique de l'υ, comme le montre le doublet ψύα, ion. ψύη (même sens).

24° ᾤα, peau de mouton. En supposant que ce thème ne soit pas secondaire (* ὀϝ-ι-ία), l'ο y est certainement radical et la racine réduite.

25° ὤρα, garde. Si la forme radicale de ce mot, que M. Curtius (1) rapproche du latin *ver-eor*, était en effet *wer*, le gothique y répondrait par un thème * *ver-*; or, tout au contraire, il n'y répond que par *var-d-*, v.-h.-a. *war-*. La racine devait donc contenir un *o* coefficient, et ὤρα équivaut à *weor-ā*, paroxyton normal du genre de ἕρσ-η, λεύκ-η, etc.

III.

Après avoir écarté de notre examen les thèmes qui n'ont que l'apparence d'oxytons à racine fléchie, nous devons également mettre à part toute une catégorie de véritables oxytons dont nul ne contestera le caractère hystérogène. Ce sont les thèmes fléchis et redoublés du type ἀγωγή, ἀκωκή, ἐδωδή, ὀδωδή, ὀπωπή, type qui n'existe qu'en grec et qui a été manifestement calqué sur celui des parfaits redoublés ἔδηδα, ὄπωπα. L'isolement de ces formes suffirait déjà à les rendre suspectes; mais il est telle d'entre elles dont la création tout artificielle se trahit à première inspection. Ainsi, dans l'hypothèse d'une genèse régulière par réduplication et flexion, une racine *ed* n'aurait jamais pu donner que *ed-od-ā*, soit en grec * ἐδ-οδ-ή, ou même * δ-οδ-ή, si l'*e* de la réduplication devait tomber comme dans ἀκ-ωκ-ή. L'ω de ἐδωδή dénonce donc une maladroite imitation des types ὀδ-ωδ-ή (= *od-ood-ā*), ὀπ-ωπ-ή (= *ok-ook-ā*), où l'ω résulte de la fusion d'un ο de flexion et d'un ο coefficient. Mais nous disons que, dans ceux-ci mêmes, l'ο de flexion n'a rien de primitif et

1) *Op. cit.*, p. 346.

qu'il est emprunté au parfait. Il ne manquait pas en effet en grec de thèmes féminins dont le vocalisme radical, soit normal, soit réduit, s'appariait exactement avec le vocalisme primitif ou hystérogène du parfait. Etant donc donnés des rapports, très nombreux, tels que πληγή πέπληγα, λήθη λέληθα, γραφή γέγραφα, φυή πέφυα, ὀρυχή ὤρυχα, etc., la langue, les transportant par une analogie naturelle aux formes de parfaits redoublés pour lesquelles elle affichait une prédilection particulière, tira sans peine ὀπωπή de ὄπωπα, et multiplia ensuite ce type, en lui imposant uniformément l'accentuation oxytonique, parce qu'en effet telle était l'accentuation de la plupart de ses thèmes féminins à racine réduite et même de plusieurs de ses thèmes féminins à racine normale. Et, comme la langue grecque est la seule de tout le groupe indo-européen qui ait, non seulement conservé, mais encore développé de son génie propre le type des parfaits à redoublement dit attique, on ne s'étonnera pas de ne rencontrer que chez elle les thèmes féminins oxytons à racine redoublée et fléchie qui en sont manifestement issus.

IV.

Nous pouvons maintenant passer à l'étude des thèmes simples à flexion desquels on peut affirmer à coup sûr que le grec les a tirés de son propre fonds.

1° ἀμόργη, lie. L'accentuation de ce thème et le vocalisme du lat. *merg-ae*, fourche, qui, s'il n'a pas le même sens, procède de la même racine (1), nous reportent à un paroxyton régulier à racine normale * ἀ-μέργ-η, corrompu sans doute par l'influence du vocalisme d'ἀμοργός.

2° βολή, jet. Le vx-ht- all. *quëllá*, source, suppose un proethnique *guél-ā*, gr. * βέλ-η, qui a été influencé par le masculin correspondant βόλος. La contamination semblerait remonter à la période gréco-italique, si, ce qui est au moins probable, le lat. *vŏlāre*, évidemment dérivé d'un thème féminin * *gwol-ā*, se rattachait à la même racine; mais il se pourrait fort bien que *vŏlo* fût avec un primitif * *vĕlo* dans le même rapport phonétique que *vŏmo* avec * *vĕmo* (ἐμέω).

(1) Curtius, *op. cit.*, p. 184.

3° κονή, meurtre. L'existence de ce mot ne nous est garantie que par Hésychius (κόναι · φόνοι). S'il appartenait au fonds ancien de la langue, on le trouverait apparemment au moins une fois dans quelque auteur. On doit donc l'envisager comme modelé sur le parfait κέκονα.

4° λοιβή, libation. Le latin répond par le verbe *lībare*, qui suppose un thème nominal féminin * *lība* = * *leibā*, racine normale et non fléchie (cf. *lībum)*.

5° λώβη, injure. Le latin a *lāb-ēs (-is)*, qui se déclinait certainement autrefois * *lāb-ēi* (comme *di-ēi)*, à en juger par la longue du diminutif *lābē-cula* et de l'ablatif *lābē* (archaïque, faussement transcrit *lābī* dans Lucrèce, V, 978), cf. *diē, famē* et arch. *tābē*. Or on sait que les thèmes latins en *-e-* sont homomorphes des thèmes en *-a* ; *lābēs* suppose donc un thème proethnique normal * *lāb-ā*, gr. * λήβη, et l'accentuation même de λώβη, resté paroxyton malgré la mutation vocalique, vient corroborer cette restitution.

6° μολπή, chant. Le grec est seul à posséder l'élargissement en μελπ de la racine μελ (μέλ-ος) : par suite, μολπή n'a pu prendre naissance que dans le domaine hellénique.

7° μονή, séjour : ne se rencontre pas avant Hérodote ; calqué sur le parfait μέμονα.

8° μόρα, division (d'armée) : mot spécial au dialecte laconien, d'ailleurs paroxyton.

9° νομή, distribution : mot peu ancien, comme μονή ; modelé sur νόμος et νομός.

10° ὁλκή, traction : mot assez récent (Eschyle) ; en tous cas postérieur à ὁλκός, qui remonte au passé gréco-italique si on l'assimile au latin *sulcus* = * *solc-os* (1).

11° ὄλπα · ἡ ἐλπίς (Hesych.) est bien plutôt un substitut phonétique de * ὑλπ-ά, thème à radical réduit tiré de la racine ϝελπ (cf. lat. *volup* = *wlp)* que la forme fléchie de cette racine, qui ne se retrouve que dans le parfait ἔολπα. La preuve en est dans le type ὀλπίς, qui aurait aussi la racine fléchie, alors que les thèmes en -ίδ- ne l'ont jamais : ὀλπ-ίδ- est pour * ὑλπ-ίδ (= *wlp-íd-*), auquel l'analogie de ἐλπ-ομαι a substitué ἐλπ-ίδ- (2).

12° πλοκή, tresse. La vraie forme est * πλακή = *prk-ā*

(1) Toutefois ce dernier a peut-être plutôt la racine réduite.

(2) Cf. *Etude sur l'Analogie*, Paris, Maisonneuve, 1883, p. 129.

(racine réduite), que montreut le verbe ἀμπλακέω et le latin *plăga*; toutefois pour ce dernier la concordance est irrégulière. Le vocalisme de * πλακή ou * πλέκη (vx.-ht.- alb *felga)* a été troublé par celui de πλόκος.

13° ῥοπή, inclinaison : mot en quelque sorte technique, qui n'est pas antérieur aux tragiques; l'o vient du type (ἀντί)ῤῥοπος.

14° ῥωγή, fissure (Oppien) : modelé sur ἔῤῥωγα; très postérieur au type légitime à racine réduite ῥαγή, rupture.

15° σκοπή, observation : inconnu à Homère, qui a pourtant σκοπός et σκόπελος; l'*e* du latin *spec-ula*, diminutif évident de * *spec-a*, appelle une forme grecque * σκέπη, corrompue par le vocalisme et la tonalité de σκοπός.

16° σποργαὶ · ἐρεθισμοὶ εἰς τὸ τεκεῖν (Hesych.) : d'après le *Thesaurus* (v° σπάργη), c'est une fausse transcription pour σπαργαί.

17° στοά, portique (salle à colonnes), est un thème secondaire, * στο-ε-*j*ά, dérivé d'un primaire * στο-ό-, i. q. στῦ-λο-, colonne (1).

18° στροφή, tour. La glose d'Hésychius στροφαὶ · ἀστραπαί donne la vraie forme à racine réduite (avec ἀ prothétique) de ce thème où s'est glissé l'o de ἔστροφα, et, combinée avec la glose voisine στροπὰ · ἀστραπή Πάριοι, montre dans le φ une aspiration illégitime, qui à elle seule doit suffire à faire reconnaître στρέφω et στροφή pour des types hystérogènes (cf. τρέπω et τροπή). Au surplus la racine στρεφ n'apparaît nulle part en dehors de l'hellénisme.

19° φθογγή, voix (Hesych.) : type inconnu aux auteurs, postérieurement refait sur φθόγγος.

20° φορβή, nourriture (spécialement des herbivores) : le latin, ici très explicite, répond par *herba* = * *bherb-ā*, racine normale sans trace de flexion (cf. φέρβω, nourrir).

21° χροά, couleur, avec son doublet χροιά, peut fort bien être, comme στοά, un thème secondaire, issu de χρώς, peau humaine, teint, soit * χρο-σ-*j*ά. Que si l'on y veut voir un thème primaire, le doublet χροιά montre à n'en pas douter que le suffixe est ici -*jā* et non -*ā*; dans χροά, le *j* intervocalique est tombé.

(1) Curtius, *op. cit.*, p. 216.

22° χρόμη, bruit (Hesych.) : forme suspecte, dit le *Thesaurus*, en tous cas, dirons-nous, hystérogène et imitée de χρόμος, comme l'indiquerait à elle seule la tonalité.

23° * ωγή, dans κυματωγή, rivage, est probablement le résultat de la contraction de * κυματο-ϝαγή, d'autant que le simple ἀγή, bris, existe (racine réduite). Si le simple * ὠγή existait également, on voit sans peine qu'il serait à ἀγή ce que ῥωγή est à ῥαγή.

V.

Il nous reste maintenant à énumérer les formes féminines sur la légitimité ou la morphologie desquelles il est impossible, faute de termes de comparaison, de se prononcer absolument. Dans beaucoup d'entre elles la flexion est suspecte, soit que l'*o* paraisse plutôt coefficient, soit que le suffixe semble différent de -*ā*. Quant à celles où la flexion est certaine, elles figurent la plupart du temps accompagnées d'un doublet ou quasi-doublet masculin en -*o*-, qui a pu les influencer ou même leur donner naissance. On en jugera.

1° ἀγορά, assemblée : le rapprochement du sk. *ajirá-*, cour, paraît factice à M. de Saussure (1); cependant le groupe ορ de ce thème, lequel devient υρ dans ἄγυρις et ἀγύρτης, a bien l'aspect du substitut hellénique d'une sonante longue.

2° ἀκοή, ἀκουή, ouïe : l'ο parait coefficient radical, cf. ἔ-κο-μεν (racine réduite) · ᾐσθόμεθα (Hesych.) ; mais, si ἀκουή est fléchi, ἀκούω l'est aussi ; or on sait que les thèmes verbaux du présent ne le sont jamais régulièrement : l'illégitimité de ἀκούω ferait donc présumer celle de ἀκουή.

3° ἀλοιφή, onction : le grec est seul à posséder cette forme de la racine λιπ avec prothèse et aspiration hystérogène ; si le φ est exclusivement hellénique, à plus forte raison la flexion de la racine peut-elle l'être.

4° ἀλωή, aire : dérivation très obscure, probablement thème secondaire, cf. la brève de ἀλοάω, battre en grange.

5° ἀλωπά · ἡ ἀλώπηξ (Hesych.) : racine inconnue, l'ο peut fort bien être coefficient.

6° ἀμοιβή, échange, s'explique par l'influence inéluctable de ἀμοιβός, mutuel.

(1) *Mém.*, p. 265 i. n.

7° ἀοιδή, chant, se rattache de la même façon à ἀοιδός, chantre.

8° ἀρωγή, secours (cf. ἀρωγός) se rattache à ἀρήγω, forme thématisée de la racine *ark* (?) (1) exclusivement propre à la langue grecque.

9° βροχή, humor : je ne connais en aucune langue de représentant certain de cette racine βρεχ.

10° δοιή, doute, cf. δοιοί, bini; d'ailleurs dans l'un et l'autre le suffixe est peut-être *-jo-*, *-jā*, et non *-o-*, *-ā*, cf. sk. *dva-já-s*, double, et lith. *dvejì*, bini.

11° δορά, peau, rac. δερ : flexion certaine et inexplîcable.

12° δοχή, réceptacle, cf. δοχός, capax.

13° ἐρωή, élan ; étymologie incertaine.

14° ζοή · τὸ ἐπάνω τοῦ μέλιτος (Hesych.), cf. ζέω, bouillonner : la flexion est incontestable, mais rien ne garantit que le mot soit ancien, et il n'a point de corrélatif ailleurs sauf peut-être le lat. *jūs* qui indiquerait plutôt un *o* coefficient.

15° ζωή, vie : le type ζῷον offrait un modèle facilement imitable; d'ailleurs ici le suffixe est peut-être *-jā*, cf. ζοΐα (Theocr. 29, 5).

16° ἰωγή, abri : M. Curtius rattache ce thème à la racine ϝαγ, briser (2), et M. de Saussure se rallie à cette étymologie (3); pourtant le lien de signification est difficile à saisir. Admettant l'hypothèse de M. Curtius telle qu'il la présente, ἰωγή équivaudrait à * ϝι-ϝωγ-ή, et rentrerait dès lors dans la classe des oxytons à réduplication que nous avons écartés comme hystérogènes.

17° ἰωή, voix : racine indécise. Si ce thème vaut * ἰωϝή et se rattache à αὔω, crier, il rentre dans les cas où, suivant MM. Curtius (4) et de Saussure (5), « l'α du groupe radical se colore en ο sous l'influence d'un υ subséquent » : l'ω n'est donc ici qu'un accident phonique.

18° ἰωκή, δίωξις : la flexion est certaine, mais on la retrouve aussi dans le thème verbal διώκω (cf. lat. *jăc-io)*, où elle est incontestablement illegitime.

(1) Cf. lat. *arc-ere*.
(2) *Op. cit.*, p. 576.
(3) *Mem.*. p. 155.
(4) *Op. cit.*, p. 388.
(5) *Mém.*, p. 282 i. n.

19° κλοπή, vol : l'influence de κλώψ et de κλοπός est au moins présumable.

20° κώπη, lat. *căp-ulum* : la flexion est vraisemblable; cependant on observera que ce thème est constamment paroxyton : on ne peut dès lors s'empêcher de songer à l'hypothèse d'un paroxyton à racine normale, soit *kéop-ā*, tiré d'une racine où *o* serait coefficient. Il est vrai que le latin répond à cet *o* par un *a*; mais ce n'est pas là un obstacle absolu, car l'*o* et l'*a* coefficients se confondent souvent du grec au latin, cf. δάμ-νημι *dŏm-are* et δίδω-μι *dă-re*. Il est d'ailleurs impossible de vérifier cette conjecture, κώπη étant en grec le seul représentant conservé de la racine *kap*, saisir.

21° (ἀνα)κωχή, trêve : probablement pour *ἀν-οκ-ωχ-ή (ἀνοχή. Thesaur.), rentrant dans la catégorie des types à réduplication.

22° (ἐκ)λογή, (συλ)λογή : ces termes appartiennent à la langue savante et ont été très postérieurement dérivés de λέγω.

23° λόγχη, lance : racine obscure, car on ne voit pas bien comment rattacher ce thème à la racine λεγχ de λαγχάνω λέλογχα; d'ailleurs il est paroxyton. Faut-il supposer *o* = *a* (cf. lat. *lancea*)?

24° μομφή, blâme.

25° μορφή, forme : racine μερπ (μάρπ-τω).

26° ὀμφή, voix : racine ϝεπ.

L'isolement complet de ces trois types, l'aspiration hystérogène qui les affecte, la nasalisation hystérogène que présentent en outre le premier et le troisième, doivent les faire tenir pour dérivés exclusivement propres à l'hellénisme (1).

27° (ἐν)οπή, voix, racine ϝεπ : la flexion est certaine, mais commune à ce thème et à ὄψ, *vox*; l'un a pu influencer l'autre.

28° ὀργή, ardeur, colère : le groupe ορ peut être le substitut d'une sonante longue, cf. sk. *ūrǵā* (oxyton, racine réduite), énergie.

29° ὄσχη, branche : dérivation obscure; probablement thème secondaire, doublet ὄσχος = * ὄζ-ισ-κος (?); d'ailleurs paroxyton.

(1) V. pour μέμφομαι Curtius, *op. cit.*, p. 742.

30° (ἐπ)οχή, dérivé récent de ἔχω.

31° πνοή, πνοιή, souffle. Le doublet πνο-ιή semble indiquer que le suffixe est *-jā*, avec chute du *j* intervocalique dans πνο-ή. Que si πνο-ή vaut * πνοϝ-ή, tout au moins πνο-ιή = * πνοϝ-jή a-t-il pu l'influencer. Il est vrai qu'il y a encore place à une troisième conjecture : πνοιή lui-même serait * πνοj-ή (suff. *-ā*) = * πνοϝ-ή, avec substitution phonique de *j* à ϝ, comme dans πλείω = πλέϝ-ω. Dans ce dernier cas la flexion serait incontestable.

32° πόα, herbe : origine obscure, le doublet ποία indique un suffixe *-jā*; d'ailleurs ce thème est paroxyton.

33° ποινή, peine : en supposant que le suffixe ne soit point *-nā*, ce type fléchi est tout à fait isolé, car le latin *poena* est un emprunt pur et simple, et le latin *pūnio* = * *poin-io*, qui est fléchi, ne saurait à aucun point de vue dériver d'un thème en *-a*.

34° (ἐπι)πολή, superficie, cf. πέλλα, peau : racine indécise, mot technique et peu ancien.

35° πομπή, mission : refait sur πέμπω d'après πομπός et πέπομφα.

36° πορδή, crepitus ventris : cf. πέπορδα, parfait de πέρδομαι, pedere.

37° πόρπη, agrafe : racine inconnue; d'ailleurs constamment paroxyton.

38° ῥόα, ῥοιά. grenade : l'un des types est paroxyton, la racine n'est pas connue, et le suffixe paraît être *-jā*.

39° ῥοή, courant : modelé sur ῥόος; d'ailleurs le suffixe pourrait être *-jā*, comme plus haut pour πνοή.

40° σόβη et φόβη, queue : paroxytons, racine inconnue; il il n'y aucune trace certaine d'un type non fléchi *sweb-*, qui accuserait la flexion du type grec.

41° σπονδή, libation : le latin *sponde-o* doit faire présumer l'existence d'un thème masculin prohellénique * σπονδός.

42° σπορά, semence : cf. σπόρος.

43° σπουδή, hâte : tardivement dérivé de σπεύδω; le latin n'accuse que les formes à racine réduite, *stŭd-iu-m*, *stŭd-e-o*.

44° στοιβή, bourre, étoupe : si, malgré la différence des labiales, on rapprochait ce thème du latin *stūpa* (= * *stoip-a*), qui a bien la racine fléchie, il ne faudrait pas oublier que le latin *stīpa* (= * *steip-a*), qui a à peu près le même sens, montre la racine normale.

45° στολή, robe : la signification extraordinairement restreinte de ce mot le fait reconnaître pour une simple variante de στόλος, équîpement, dont il a revêtu une des nombreuses acceptions.

46° σχολή, loisir : le verbe ἀσχαλάω jette un doute sérieux sur la légitimité du phonème radical.

47° (ἀνα)τολή, (ἐπι)τολή, de τέλλω : il n'y a pas d'exemple de a racine fléchie en dehors du grec; car en latin *tollo*, *tolero*, etc., sont au degré réduit, et le groupe *ol* est le représentant régulier d'un *l*-voyelle *(tollo* = * *tol-jo)*.

48° τομή, coupure : cf. τομός.

49° τροπή, tour : cf. τέτροφα et τρόπος.

50° τροφή, nourriture : la racine étant τερπ, on voit que τρέφω et τροφή sont entachés d'une aspiration hystérogène exclusivement propre à la langue grecque.

51° φθόη, consomption : racine inconnue.

52° φθορά, corruption, de φθείρω.

On observera. sur ces deux mots, que lé groupe initial φθ constitue une particularité typique de l'hellénisme.

53° φονή, meurtre : cf. φόνος.

54° φορά, latio : cf. φορός et φόρος.

55° χλόδη · ἔκλυσις, μαλακία (Hesych.), et * χλοιδή, primitif nécessaire de χλοιδῶσι · θρύπτονται (id.), sont rapportés l'un et l'autre par M. Curtius à un thème * χλοι-jά (1) : le suffixe serait donc *-jā*. En tout cas l'un des types est paroxyton et 'autre n'est restitué que par conjecture.

56° χλόη, herbe : paroxyton; appuyé sur les formes latines *hel-vu-s*, *hel-v-ola*, M. Curtius (2) admet ici le suffixe *-wā* (χλό-ϝη).

57° χοή, libation : cf. χόος; au reste le suffixe pourrait être *-jā*, comme dans πνοή.

58° χολή, bile : cf. χόλος.

59° χορδή, boyau : racine indécise.

60° ὠϐά (lacon.), canton, et ὠγή · κώμη (Hesych.) équivalent à * ὠϝή = * αὐή, et rentrent ainsi dans les cas de coloration d'α en ο sous l'influence d'υ subséquent (3).

(1) *Gr. Etym.*, p. 656.
(2) *Op. cit.*, p. 202.
(3) *Op. cit.*, p. 586 et Saussure, *Mém.*, p. 282 i. n.

61° ὠνή, achat (cf. ὦνος) équivaut à * Ϝοσνή (cf. sk. *vas-ná-m.* prix), et par conséquent contient virtuellement le suffixe *-nā*, bien que la racine *wes* mise à part n'ait point l'acception spéciale à laquelle s'est restreinte sa forme ainsi élargie

62° ὥρα, saison : la voyelle de la racine est inconnue, en sorte que l'*o* peut fort bien être coefficient radical (ὥρα = *jéor-ā*, racine normale); cela est d'autant plus probable que ce thème est paroxyton.

VI.

Au moment de clore cette étude, qui, je le crains, sera jugée trop longue eu égard à sa faible importance, il est impossible de passer sous silence un fait curieux qui vient à l'appui de cet ensemble d'observations. Le latin, avons-nous dit, a très peu de thèmes à racine fléchie; pourtant il en a un certain dans la catégorie des oxytons féminins : c'est *tŏg-a*, auquel le grec répond par στέγ-η, paroxyton à racine normale.

Ainsi, en ce qui concerne les féminins oxytons à racine fléchie, le grec et le latin, langues ordinairement si voisines, dont la phonétique et la morphologie concordent sur presque tous les points, accusent un contraste si marqué que les nombreux oxytons fléchis du grec sont sans corrélatifs en latin et que, pour un thème du même genre égaré par hasard en latin, le grec à son tour manque de corrélatif. En faut-il davantage pour faire soupçonner qre les féminins oxytons à racine flèchie de la langue grecque se sont développés, sous diverses influences, dans le domaine propre de l'hellénisme?

Ces influences, nous les avons à chaque pas rencontrées et signalées : c'est en général l'analogie des oxytons masculins (type φορός), et celle des parfaits fléchis (type πέπομφα), qu'avec tous les linguistes nous considérons comme légitimes; c'est, quand ces types faisaient défaut, l'analogie des féminins créés sur leur modèle, car, une fois φορά modelé sur φορός, σπουδή, par exemple, devait prendre naissance en vertu de la formule très simple σπουδή : σπεύδω = φορά : φέρω ; c'est enfin sans doute le génie propre de la langue grecque, qui tendait à propager le phonème sonore ο de préférence

aux autres voyelles, puisqu'aucun autre idiome indo-européen ne saurait entrer en comparaison avec le grec pour la fréquence de ce phonème soit dans les radicaux soit dans les suffixes et les désinences.

Concluons donc de cet examen que les féminins oxytons à racine fléchie ont pris naissance isolément sur le terrain hellénique, en vertu d'analogies qui ont déterminé également leur genèse sporadique sur d'autres terrains, et qu'en tous cas ils ne sauraient remonter au passé proethnique : autrement dit, que la langue primitive indo-européenne ne fléchissait jamais la racine dans la formation de ses thèmes en -*ā*.

V. Henry,
Chargé de cours à la Faculté des Lettres
de Douai (Nord).

LES LANGUES ET L'ESPÈCE HUMAINE.

Envisagée au point de vue de la science pure, la question de l'unité ou de la pluralité originaire des langues est à l'heure actuelle encore pleine d'obscurités. Voyons donc à grands traits où en est aujourd'hui cette question ; nous examinerons ensuite s'il ne se dresse pas quelque obstacle à la solution du problème qui nous occupe.

Nous suivrons dans cette étude la classification généralement adoptée et nous passerons successivement en revue les langues monosyllabiques ; les langues agglutinantes et les langues à flexion.

Jusqu'au commencement de ce siècle, il y avait bien eu quelques tentatives de rapprochement entre les langues aryennes de l'Europe et celles de l'Inde (1), mais on peut dire que c'est Bopp qui le premier dans sa «*Grammaire comparée des langues indo-européennes*» a démontré l'identité morphologique du sanscrit, du zend, du perse, du grec, du latin, des langues celtiques, germaniques, slaves et du lithuanien. Aujourd'hui tout le monde sait et reconnaît qu'à une époque très reculée, il existait, au centre de l'Asie, une langue-mère aryenne, de laquelle sont issues toutes les langues de ce groupe.

Les langues sémitiques ont entre elles une ressemblance et une homogénéité si parfaites, qu'elles ont frappé tous les linguistes. Elles ont notamment pour caractère commun une immutabilité, qui leur a permis de traverser de longs siècles sans s'altérer. L'hébreu et l'arabe surtout, les deux langues les plus importantes de ce groupe, tant par leur littérature que par le rôle politique qu'ont joué les peuples qui les parlaient, présentent ce singulier phénomène que, malgré leur contact presque journalier avec des langues de structure

(1) Notamment de la part des frères Grimm dont le mérite ne doit pas être oublié.

différente, elles n'ont perdu aucun des caractères propres à leur famille.

Il est un fait aujourd'hui complètement acquis à la science, c'est que les langues sémitiques et les langues chamitiques dérivent d'une langue commune. Évidemment c'est à une époque très reculée qu'a été parlée cette langue-mère et qu'a dû avoir lieu la séparation des idiomes sémito-chamitiques. Mais enfin le principe est admis et c'est ce que reconnaît M. Hovelacque lui-même. « La persistance des langues sémitiques dans leurs formes anciennes à travers toute la période historique, dit-il, est un premier gage du grand éloignement de l'âge où les langues sémitiques et chamitiques n'étaient pas encore nées, mais où il existait un idiome à jamais perdu dont elles devaient procéder les unes et les autres (1). » Ce fait important est donc irrévocablement acquis à la science.

Voilà par suite trois grandes familles linguistiques que l'on reconnaît provenir de deux langues-mères ? Mais ces deux langues-mères étaient-elles sœurs ? Provenaient-elles à leur tour d'une autre langue primordiale ? C'est ici en continuant à nous tenir sur le terrain purement scientifique, une question encore controversée, mais qu'il nous semble possible cependant d'élucider.

Et d'abord, si cette question n'a pas encore reçu une solution à l'abri de toute attaque, c'est qu'il n'a pas été fait pour le sémitisme ce que Bopp a fait pour les langues indo-européennes. Il nous manque une grammaire comparée des langues chamito-sémitiques ou simplement sémitiques, car celles-ci sont de beaucoup les plus importantes des deux groupes. Le jour où ce travail sera accompli, nous aurons fait un grand pas pour la solution de ce problème. Car ce n'est pas l'hébreu et le sanscrit, l'arabe et le zend qu'il faut comparer ; les unes et les autres ne sont que des langues-filles. Ce sont les langues-mères indo-européennes et sémito-chamitiques qui devraient être étudiées simultanément.

En attendant, on ne saurait nier les différences qui existent entre ces deux familles linguistiques au point de vue du système grammatical et dans la conjugaison des verbes.

(1) *La Linguistique*, Paris, 1876.

Les racines ont aussi, en apparence du moins, une structure dissemblable ; dans le système sémitique, le sens est attaché à de simples consonnes ; de plus la racine est en général trilitère. Dans les langues indo-européennes, au contraire, les voyelles font partie intégrante des racines et celles-ci sont monosyllabiques.

Voilà, il est vrai, des différences sensibles. Mais sont-elles aussi radicales qu'on veut bien le dire ? En ce qui concerne les racines, il est un fait aujourd'hui avéré, c'est que les racines trilitères ne sont que des modifications de racines autrefois bilitères et de nombreux linguistes, notamment M. Benloew (1) prouvent même qu'on peut ramener un grand nombred'entre elles à la forme primordiale. « La trilitérité, dit M. Renan, n'exclut pas le monosyllabisme, grâce à la manière dont les langues anciennes envisagent certains groupes d'articulation (2). »

De plus, un fait incontestable en principe, c'est qu'il existe un grand nombre de racines communes entre les deux familles linguistiques. Assurément, on est allé parfois trop loin dans ces rapprochements ; mais des linguistes de premier ordre comme Klaproth, Bopp, Lepsius, Gesenius, Furst, Delitzsch, Eichoff et d'autres ont reconnu la parfaite ressemblance qui existait entre un grand nombre de ces racines, ressemblances qui ne pouvaient s'expliquer par l'onomatopée, rejetée d'ailleurs aujourd'hui par la plupart des savants (3).

Enfin, on a constaté une dernière similitude caractéristique, c'est la flexion. Assurément le mode de formation n'en est pas absolument le même, ainsi que l'ont démontré MM. Whitney et Schleicher ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il doit y avoir entre les langues sémito-chamitiques et les langues indo-européennes une affinité spéciale qui les a fait marcher côte à côte, quoique chacune avec un système différent, dans la voie du progrès, qui est, comme pour toutes choses ici-bas, la vie du langage.

(1) *De quelques caractères du langage primitif*, Paris, 1863.

(2) *Histoire générale des langues sémitiques.*

(3) On peut consulter aussi, en dehors des auteurs cités, sur cette question : Abbé Leguest : « *Étude sur la formation des racines et des langues sémitiques.* » Lethierry-Barrois : *Racines hébraïques*, etc.

Nous pouvons donc résumer le dernier mot de la science contemporaine sur ces questions (1) de la façon suivante. Il n'y a entre le système des langues indo-européennes et ceux des langues sémitiques et chamitiques aucune séparation profonde; il existe, au contraire, entre elles de nombreuses analogies et des affinités très marquées, qui ne permettent pas de douter de leur commune origine.

La seconde classe de langues renferme, comme nous l'avons vu plus haut, les langues agglutinantes.

Dans ses « *Leçons sur la science du langage* » et même auparavant dans sa « *Lettre sur les langues touraniennes* » M. Max Müller avait réuni, sous le nom de langues touraniennes, les langues ouralo-altaïques, les langues dravidiennes, le tibétain, le siamois et les langues maléo-polynésiennes. Cette classification a été très attaquée, un peu avec raison, selon nous. Le trait distinctif de ces langues est l'agglutination, nous dit M. Max Müller; cela est vrai, mais il existe encore bien d'autres langues agglutinantes; si cet état morphologique suffit pour faire réunir sous un même nom générique un certain nombre d'entre elles, il n'y a pas de raison pour qu'on ne les réunisse pas toutes; quant à nous, nous ne comprenons cette dénomination de touranienne, à défaut d'autre, qu'appliquée au groupe des langues ouralo-altaïques, et à ce groupe de langues anciennes qui leur paraissent apparentées de très près et que la science moderne a reconstituées, tels que le mède et le suméro-accadien ; on pourrait l'étendre aussi aux langues dravidiennes qui paraissent bien être de la même famille.

Les langues ouralo-altaïques sont les mieux connues de cette classe; elles ont été l'objet de travaux importants parmi lesquels nous citerons ceux du savant Suédois Castren qui a donné à ces études tout ce qu'il avait de forces, de talent et de savoir. L'étroite parenté qui unit ces langues n'est contestée par personne; cette opinion est basée surtout

(1) Nous avons eu connaissance trop tard, pour nous en servir dans ce travail, des deux remarquables articles que le savant directeur du *Muséon*, M. de Harlez, vient de faire paraître dans les numéros de juin et juillet de la « *Controverse* ». L'auteur a traité cette question de l'origine commune des langues sémitiques et indo-européennes avec sa profonde érudition. Nous y renvoyons tous ceux qui s'intéressent à ce genre d'études.

sur une loi d'harmonie vocalique qui consiste en ce que les voyelles d'un mot qui suivent celles de la classe principale doivent être de la même classe que les voyelles de cette syllabe.

Cette loi se retrouve, quoiqu'à un moindre degré peut-être, dans les langues dravidiennes; cette similitude et d'autres affinités non moins frappantes ont fait admettre par nombre de savants une communauté d'origine entre ces langues et le groupe ouralo-altaïque. M. Caldwell est l'un de ceux qui, par ses travaux, a le plus contribué à cette solution et sa « *Grammaire comparative des langues dravidiennes* » offre sur ce point des résultats qui doivent être pris en sérieuse considération.

Deux langues apparentées de très près aux groupes précédents sont le mède et le suméro-accadien. « La comparaison de ces langues, nous dit M. Lenormant (1) qui a fait notamment sur la dernière de remarquables travaux, avec les langues altaïques d'une part et les dravidiennes de l'autre, est scientifiquement justifiée... On a pu constater déjà avec les altaïques non-seulement de frappantes similitudes dans la morphologie grammaticale, mais la communauté des pronoms et d'un certain nombre de racines. » M. Caldwell, de son côté, affirme d'importantes affinités entre les langues dravidiennes et le médique. Enfin, M. Oppert qui a fait sur cette dernière langue un remarquable ouvrage (2), y trouve, sans se prononcer d'une manière formelle, des particularités qui permettent de la rattacher à la famille ouralo-altaïque ; malheureusement le nombre si restreint de textes que l'on possède pour le médique est un obstacle à des études plus approfondies à ce sujet.

On est donc parfaitement fondé, croyons-nous, quoique les preuves n'en soient pas mathématiques, à dire que ces diverses langues font partie « d'une source commune à laquelle le nom de touranienne tiré du nom de Touran applipliqué par les Iraniens à l'Asie centrale, convient assez bien (3). »

(1) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 9e édition.

(2) *Le Peuple et la langue des Mèdes.* Paris, 1879.

(3) Alfred Maury : *La Terre et l'homme.* Cet auteur étend cette qualification au tibétain, au japonais et aux langues indo-chinoises.

On a essayé de rattacher bien d'autres langues agglutinantes aux groupes précédents, notamment le japonais (1), le coréen, le basque (2), les familles caucasiennes et maléo-polynésiennes. Évidemment il y a, entre toutes ces langues, certaines affinités qui ont pu séduire des esprits éminents et on peut supposer qu'on arrivera un jour à établir philologiquement leur parenté ; mais à l'heure actuelle la preuve n'en est pas faite, surtout pour certaines d'entre elles, d'une façon vraiment scientifique, et nous devons attendre avant de nous prononcer définitivement sur ces questions.

Les langues américaines se décomposent en un grand nombre de familles, chez lesquelles on n'a pu encore découvrir de communauté de racines, mais qui possèdent un mécanisme qui est partout le même ; ce mécanisme consiste en une réunion ou encapsulation de mots, selon l'expression très juste de M. Liéber, qui se soudent entre eux de manière à ne former qu'un seul et même mot, ce qui leur a fait donner le nom de langues polysynthétiques. « La ténacité de ce caractère, dit M. Maury, est un des indices les moins équivoques que les populations américaines sont liées par une parenté originelle. Le moule commun dans lequel leurs langues sont coulées, dénote qu'aucune des tribus indiennes n'avait dépassé l'état intellectuel auquel correspond la période d'agglutination. Le grand développement du polysynthétisme n'empêche pas qu'on ne puisse retrouver aisément dans ces idiomes le radical primitif. Mais ce radical n'a point la fixité qu'il garde dans les autres groupes linguistiques ; il varie beaucoup parce qu'il participe de la mobilité que le système de l'agglutination imprime aux sons vocaux. Comme l'on peut par un tel procédé former des mots à l'infini, il en résulte que deux langues, d'abord sœurs, arrivent à s'éloigner promptement du type auquel elles appartenaient. Le fond primitif du vocabu-

(1) *Des affinités du japonais avec certaines langues du continent asiatique* par Léon de Rosny. Paris, 1861. Voir en outre les beaux travaux de cet auteur sur la langue japonaise.

(2) Au sujet du basque nous adoptons parfaitement les conclusions que le savant correspondant de l'Institut, M. Bladé, a émises dans son livre sur « *L'Origine des Basques* » où toutes les questions qui se rattachent au peuple et à la langue des Basques, ont été traitées avec le plus grand soin ; aucune des solutions proposées n'est à l'abri de la critique.

laire est d'ailleurs très pauvre dans les idiomes du nouveau monde et peut aisément disparaître, de façon que les traits qui seraient de nature à faire reconnaître la parenté originelle sont rapidement effacés (1). » Il faut ajouter qu'un certain nombre de langues de l'Amérique sont encore peu connues.

Il en est de même et à plus forte raison de la plus grande partie des langues de l'Afrique, puisque d'immenses contrées en sont à peine explorées à l'heure actuelle. Pas plus pour elles que pour les langues australiennes, on n'a pu faire de sérieux travaux d'ensemble et la question de parenté des dialectes qui les composent n'a pu être par suite complètement élucidée (2).

Il ne nous reste donc plus que les langues monosyllabiques. Ici nous nous trouvons en présence de langues absolument irréductibles quant aux racines ; mais plusieurs d'entre elles ont des points de contact avec les langues agglutinantes et des savants, tels que M. Maury, n'hésitent pas à reconnaître qu'il existe des faits « permettant de saisir la parenté originelle des idiomes tibétains et ougro-japonais et que des affinités moins frappantes unissent les langues dravidiennes aux langues indo-chinoises (3). » Le fait est d'autant plus probable, qu'au point de vue ethnographique, certains de ces peuples proviennent évidemment d'une même souche. Mais il ne faut pas oublier que les langues ont une vie à elles et que certains peuples apparentés de très près peuvent, par suite de circonstances qui nous sont inconnues, posséder les unes des langues agglutinantes et d'autres des monosyllabiques; les unes auront marché plus vite que les autres. D'ailleurs, la différence entre ces deux états de langage est parfois peu accusée, car le degré de monosyllabisme ou d'agglutination n'est pas partout le même. Le chinois d'aujourd'hui a perdu de ses qualités isolantes d'autrefois, et le birman et le tibétain tendent tous les jours de plus en plus à entrer dans le système de l'agglutination.

(1) Cité par M. Lenormant : « *Histoire ancienne,* » p. 349.

(2) M. de Harlez a relevé dans l'article dont nous avons parlé (N° de juillet de la *Controverse*, p. 67) des faits nouveaux sur les langues australiennes dont il y a à tenir compte.

(3) *La Terre et l'homme*, p. 411.

Dans la revue rapide que nous venons de passer des langues du globe, nous avons eu à constater bien des points d'interrogation. Même dans les familles que nous savons être proches parentes, la linguistique n'a pu encore reconnaître les liens qui les unissent. Si donc, nous voulons comparer entre elles, non seulement les familles, mais les groupes et les branches, et non seulement ceux-ci, mais les trois classes entre lesquelles nous avons divisé les langues, nous nous trouvons en présence d'un problème insoluble et nous devons avouer qu'il est absolument impossible, de trouver une base certaine pour remonter à une langue-mère et prouver l'unité originaire du langage. Le fait est là, indéniable, et nous ne pouvons que répéter aujourd'hui ce que disait Pictet en 1859 dans son ouvrage sur les *Origines indo-européennes*. « Dans l'état actuel des choses, la question de l'unité primitive de langage ne saurait être abordée avec la moindre chance de succès. »

Et cependant, au triple point de vue philosophique, anthropologique et ethnographique, l'unité de l'espèce humaine nous paraît absolument prouvée (1). « Cette idée est si naturelle, dit M. Max Müller, si bien en harmonie avec toutes les lois du raisonnement qu'il n'y a jamais eu, que je sache, de nation sur la terre, qui, ayant des traditions sur l'origine de la race humaine, ne l'ait pas tirée d'un seul couple, sinon d'une seule personne (2). » « Remarquons, dit à son tour M. Renan, que le grand dogme de l'unité de l'espèce humaine, dogme qui dans sa haute signification morale et religieuse est tout à fait au dessus de la critique, n'a rien à craindre des découvertes auxquelles la science pourrait arriver sur la question de l'origine matérielle de l'humanité (3). »

Quelles sont les raisons qui nous empêchent d'arriver dans la linguistique à la même solution? Elles sont complexes; mais il en est une principale à nos yeux, c'est que le grand déluge dont parlent les traditions de tant de peuples

(1) Il nous semble que le beau livre de Quatrefages « *L'Unité de l'espèce humaine* » résout pour tout lecteur impartial, toutes les objections qu'on a pu élever contre cette doctrine.

(2) *La Science du langage*, p. 404.

(3) *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. 447.

n'a pas été universel ; nous préciserons tout à l'heure notre pensée là dessus, mais nous devons auparavant élucider en peu de mots cette question de l'universalité du déluge.

Il y a déjà longtemps que cette question a été posée et des hommes de grand talent et de grande science, nullement hostiles aux Ecritures, tels que Cuvier, Elie de Beaumont, MM. Schœbel, Lenormant, Omalius d'Halloy, l'ont résolue négativement. D'autres comme Vossius, Mabillon, l'abbé Lambert, Vigouroux ont soutenu que le déluge avait atteint tous les peuples, mais non toutes les contrées du globe. Cette dernière solution détruit bien une partie des objections, mais il en reste d'insurmontables.

Dans des questions aussi délicates, il est impossible d'affirmer d'une manière absolue ; mais les raisons les plus sérieuses nous donnent à croire que le déluge n'a atteint ni tous les peuples, ni toutes les contrées ; notre opinion est basée sur des preuves que nous croyons suffisamment convaincantes et que nous allons exposer aussi brièvement que possible, pour ne pas nous écarter du sujet principal de ce travail.

1° Commençons par l'examen du texte hébreu relatif à la narration du déluge, et rappelons d'abord que nous étudions une langue essentiellement poétique dans ses expressions et que ces mots, par exemple « toute la terre » « *universa terra* » sont employés en bien d'autres endroits de la Bible dans des passages où personne n'a songé à prétendre qu'il s'agissait du globe tout entier (1). Or l'hébreu a deux termes pour exprimer le mot terre : אֶרֶץ « *arets* » et אֲדָמָה « *adamah* » Le premier est pris dans un sens général ; ainsi dans le premier verset qui commence la Genèse, pour indiquer que Dieu créa le ciel et la terre, c'est le mot « *arets* » qui est employé ; il s'agit évidemment en effet du globe entier. Au

(1) L'abbé Motais cite précisément dans le N° de juillet 1883 de la *Controverse* plusieurs exemples qui prouvent en effet combien cette expression est employée dans un sens figuré. Pour n'en citer qu'un seul, lorsque le texte parle de la famine arrivée à l'époque de Jacob, il dit : « In universo orbe fames praevaluit... crescebat quotidie fames in omni terra. » Cette famine pouvait-elle exister dans tout l'univers, non assurément. Ces mots de « toute la terre » n'ont donc pas la portée que certains exégètes lui attribuent.

contraire, le mot « *adamah* » a une acception plus restreinte; il exprime l'idée de terre primitivement consacrée à l'humanité. Nous en avons au chapitre IV une preuve convaincante. Après le meurtre d'Abel par Caïn, Jéhovah maudit le meurtrier et celui-ci lui dit : « Voici que tu me chasses aujourd'hui de dessus la surface du sol » et le texte hébreu se sert du mot « *adamah* » ce qui veut dire, du sol donné à Adam, de la partie de la terre habitée par lui et sa race. L'auteur de la Genèse n'a pas voulu, avec intention évidemment, se servir du mot « *arets* » qui aurait exprimé le globe terrestre et cela est si vrai qu'au verset 16[me] la Genèse nous apprend que Caïn s'établit dans la terre de Nod. Voilà donc, d'un côté, la terre adamique et, de l'autre, une autre terre, la terre de Nod.

Or dans les chapitres relatifs au déluge, ce mot « *adamah* » se retrouve dans les passages principaux, ceux où l'auteur semble vouloir faire connaître quelle est la terre atteinte par le cataclysme, notamment dans les suivants : « Je veux exterminer l'homme de dessus la terre (1); » « sept jours encore et je détruirai toute substance de dessus la terre (2); » « ainsi périt tout être qui se trouvait sur la terre (3). » Ainsi donc le texte autorise à croire que le déluge n'a atteint qu'une partie de la terre, la terre adamique et que les hommes qui avaient quitté la patrie primitive pour émigrer au loin ont dû échapper au déluge (4).

2° La géologie ne nous fournit pas de preuves de l'universalité du déluge. « La plupart des géologues font en effet

(1) Chap. VI, v. 7. Delebo, inquit, hominem, quem creavi, a facie terrae, (הָאֲדָמָה).

(2) Delebo omnem substantiam quam feci de superficie terrae (de la terre adamique), VII, 4.

(3) Et delevit omnem substantiam quae erat super terram (sur la terre adamique), VII, 23.

(4) C'est à M. Schœbel que revient le premier l'honneur d'avoir appelé l'attention sur ces expressions du texte hébreu. Avec lui, nous pourrions ajouter aussi que l'hébreu se sert en parlant des hommes frappés par le déluge du mot « *adam* » au lieu du mot « *hisch* » (אִישׁ) qui veut dire l'être humain en général. Nous avons seulement ajouté aux arguments de M. Schœbel quelques remarques personnelles que la lecture du texte hébreu nous a suggérées.

remonter les terrains diluviens à une époque antérieure au déluge mosaïque; il est même à remarquer que certaines parties du globe, le désert de Gobi par exemple, ne portent pas de traces de terrains diluviens; « enfin ceux-ci ne se trouvent, dit l'abbé Lambert lui-même dans son ouvrage « *Le Déluge mosaïque*, » que dans les vallées, sur les plateaux des collines et à une certaine hauteur. Dans les montagnes, rarement ils atteignent une moyenne de 5 à 600 mètres au dessus de la mer. » Or, d'après le Bible, les eaux auraient couvert « les plus hautes montagnes. » Il faut donc ou bien que ces terrains ne soient pas en effet les terrains diluviens, ou que ces mots ne soient que des expressions poétiques et figurées.

3° Les traditions relatives au déluge sont complètement inconnues de la race nègre. Elles sont assez confuses chez les races rouges et jaunes pour qu'on puisse les contester ou en supposer l'importation (1). Plusieurs de ces traditions semblent au reste reconnaître que le déluge n'a été que partiel (2). Dans tous les cas, l'absence certaine de toute tradition chez la race nègre montre bien que celle-ci n'a pas dû être atteinte par la catastrophe.

4° La race nègre ne peut pas provenir de la race chamitique, qui est une race blanche et dont la Genèse au chapitre X nous donne le tableau ethnographique ; cependant cette race était connue de Moïse, puisque nous la retrouvons sur les plus anciens monuments égyptiens, antérieurs à l'époque de la sortie d'Égypte du peuple israélite. Elle ne descend donc pas de Noé, dont le chapitre X nous fait connaître les descendants et doit être par suite antédiluvienne.

5° L'arche construite par Noé était, d'après les données bibliques, de 135 mètres de longueur, 22^{m}50 de largeur et 13^{m}50 de hauteur ; or, il est difficile d'admettre que tous les animaux de la création, eussent pu contenir par couples ou

(1) Nous accepterions plus volontiers cette seconde hypothèse ; il est certain que l'Amérique a dû être à plusieurs reprises abordée par des bâtiments que des vents, des tempêtes ou de fausses routes avaient fait sortir des voies habituelles suivies par les navigateurs. Voir de Nadaillac, « *L'Amérique préhistorique*. »

(2) Voir à ce sujet : *De l'universalité du déluge*, par M. Schœbel.

par sept couples dans un pareil espace, d'autant qu'il fallait en même temps la nourriture nécessaire pour nourrir ces animaux pendant la durée du déluge.

6° L'auteur de la Genèse nous décrit fort bien les deux causes qui amenèrent l'inondation : « En ce jour toutes les sources de la grande mer jaillirent, et les écluses du ciel s'ouvrirent. La pluie tomba sur la terre pendant 40 jours et 40 nuits. » Voilà donc le double fait qui amène le déluge; l'envahissement des eaux de la mer et une pluie de quarante jours et quarante nuits. Ces deux causes ont-elles pu donner assez d'eau pour que toutes les terres de notre globe fussent inondées de manière à recouvrir les plus hautes montagnes? La chose ne nous paraît pas possible. « Il aurait fallu pour cela, dit l'abbé Lambert, que Dieu créât de nouvelles eaux; celles qui étaient répandues sur la terre et toutes celles éparses dans l'atmosphère n'auraient pu y suffire; il fallait de plus les faire disparaître; il aurait fallu un autre miracle d'évaporation (1). » En ce qui concerne la mer, comme le fait très bien remarquer M. Schœbel, les eaux ne peuvent se porter de deux côtés à la fois. L'Atlantique ne pouvait pas submerger en même temps l'Europe et l'Amérique.

7° Une des plus puissantes objections contre l'universalité du déluge est celle-ci. On rencontre dans des îles, qui, géologiquement parlant, sont bien antérieures à l'époque diluvienne, une faune toute spéciale et des animaux qui ne se retrouvent pas ailleurs; tel est le cas, par exemple, pour la Nouvelle-Zélande, pour l'Australie, pour Madagascar, pour le Japon. Si le déluge a été universel, comment se fait-il que des animaux spéciaux à ces terres s'y trouvent à l'heure actuelle? Comment se fait-il que tant d'autres îles éparses dans la Méditerranée, dans les Océans, dans les diverses parties du globe, en un mot, et dont l'immense majorité existait déjà comme île avant l'ère diluvienne, soient aujourd'hui peuplées d'animaux, que certes l'homme ne s'est jamais amusé à y transporter (car nous ne parlons pas d'animaux domestiques), si les eaux du déluge les avaient couvertes? Ou il aurait fallu une nouvelle création de Dieu, ce qui est une supposition absolument gratuite, contraire à

(1) *Le Déluge mosaïque.*

l'esprit et au texte de la Bible, ou il faut reconnaître que le déluge n'a été que partiel et n'a atteint que « la terre adamique. » Cette objection nous paraît sans réponse.

Nous pouvons donc conclure de tous ces faits que le déluge n'a pas été universel, n'a pas frappé tous les peuples. S'il en est ainsi, nous n'avons plus à nous étonner de ne pouvoir pas retrouver les traces de la langue primitive. Ce n'est plus en effet à l'ère diluvienne qu'il faut remonter, mais à une époque de beaucoup antérieure, car les découvertes modernes de la géologie et de la paléontologie ont sensiblement reculé l'époque probable l'apparition de l'homme sur la terre.

« Or, si, comme le dit M. Francis Wey (1), l'histoire des mots contient celle des idées, si organes de la pensée humaine, instruments des luttes intellectuelles, les langues racontent les civilisations, » par combien de phases ont-elles dû passer avant d'arriver à un certain degré de fixité?

« L'état primitif du langage était simple, dit M. Léon de Rosny, qui a émis sur cette question certaines idées très justes (2), parce que l'idée simple précède l'idée complexe, mais cette simplicité pouvait et devait nécessairement contenir à l'état latent les germes de toute complexité ultérieure, comme la graine contient à l'état embryonnaire tous les éléments de l'être qu'elle doit produire en se développant. »

Nous devons, pour bien juger cette question, faire abstraction des idées vers lesquelles nous entraînent les langues toutes formées que nous parlons de nos jours, et nous reporter par la pensée à ce que pouvait être le langage dans la bouche des premiers hommes.

D'abord les mots représentant les idées abstraites ne pouvaient exister, car ces idées proviennent de termes de comparaison, ou sont purement de convention, ou supposent déjà un certain degré de civilisation.

Nous nous trouvons donc en présence d'un parler qui devait, au moyen de monosyllabes, exprimer surtout les choses usuelles de la vie, les objets qui frappaient le regard. Mais, dès les premières migrations, ces objets varièrent. Les

(1) *Les Révolutions du langage en France.* Paris 1848.
(2) *De l'origine du langage.* Paris, 1869.

arbres, les quadrupèdes, les oiseaux, la faune et la flore, en un mot, se renouvelèrent en très grande partie. Des plaines ou des collines, les tribus passaient dans les montagnes et réciproquement. Au lieu de faibles cours d'eau, elles rencontraient de grands fleuves ; au lieu de fleuves, elles trouvaient la mer.

A ces variations de milieu ont dû correspondre des changements complets d'habitude et d'existence. On ne vit pas dans la plaine comme dans la montagne, dans la montagne comme au bord de la mer, dans les contrées élevées et froides comme dans les pays chauds ou tempérés. Or, si même de nos jours, où les langues sont formées par plusieurs générations, de nombreux voyageurs ont constaté les profondes variations qui se produisaient dans les dialectes (1), dans l'espace de quelques années; si même dans nos pays civilisés, la langue varie si fort, d'un siècle à l'autre, combien, à plus forte raison, le parler de ces peuplades primitives dut-il subir de modifications! Il fallait, à chaque étape nouvelle, créer de nouveaux mots pour les objets inconnus qui se présentaient, pour les besoins nouveaux que les changements d'habitude faisaient naître.

Or, dans cette transformation incessante d'idées et de choses, bien des mots primitifs durent changer de signification, car, au lieu de créer, il était plus facile d'appliquer d'anciennes appellations aux objets nouveaux, qui par certains côtés, rappelaient ceux que l'on connaissait déjà (2).

Et tandis que les migrations faisaient naître ainsi des langues nouvelles, les peuples restés près de leur berceau devaient seuls garder quelque chose de ce qu'on pourrait appeler le bégaiement de l'humanité.

Nous n'insisterons pas davantage sur un sujet qui deman-

(1 M. Max Müller cite dans ses « *Leçons sur la science du langage* » parmi de nombreux faits de ce genre, celui d'un missionnaire de l'Amérique centrale qui avait composé un vocabulaire de la langue du pays et qui, revenant dix ans après, trouvait ce vocabulaire si vieilli qu'il ne pouvait s'en servir.

(2) Ces faits se révèlent dans l'étude de la langue des Aryas primitifs et Pictet le constate dans son ouvrage déjà cité. Combien à plus forte raison doivent-ils être vrais dans ces premiers âges de l'humanité où aucune langue n'était encore formée?

derait de longs développements. Nous avons voulu seulement, par ces aperçus, arriver à cette conclusion qu'il nous paraît impossible de retrouver les racines qui formaient la langue primitive de l'humanité, ni reconstituer sa méthode et sa syntaxe probablement encore à l'état rudimentaire, par suite à prouver par la méthode comparative l'unité originaire du langage.

Assurément la linguistique fera encore bien des progrès ; elle ramènera à des souches communes un grand nombre de familles qui, peu connues aujourd'hui, paraissent étrangères les unes aux autres, mais pour arriver à retrouver les vestiges de ce qu'on appelle la langue-mère, nous croyons, quant à nous, qu'il n'y faut pas songer, par cette raison qu'il ne peut pas y avoir eu de langue primitive constituée, ayant donné naissance à des dialectes qui en auraient pris les lois, comme les langues indo-européennes sont sorties de la langue-mère aryenne,

Il resterait ici une dernière question à examiner, ce serait de savoir quels sont les peuples qui ont échappé au déluge.

Ainsi délimitée, la question est des plus délicates ; elle l'est d'autant plus que les ethnographes ne sont pas toujours d'accord dans la classification des races et des peuples. Cependant il y a un ensemble de raisons suffisantes pour être admis à soutenir que les races jaune, rouge et noire sont antédiluviennes et ont survécu au déluge.

Il est remarquable en effet combien cette solution ainsi admise éclaire une foule de questions restées jusqu'ici sans réponse.

Au point de vue de l'exégèse biblique, nous retrouvons dans les Aryens, les Sémites et les Chamites les descendants de Noé tels que nous les fait connaître le chapitre X de la Genèse; et les races soi-disant dérivées, dont on ignorait l'origine, descendraient directement des premières familles humaines qui, ayant émigré au loin, n'ont pas été atteintes par le déluge.

Au point de vue ethnographique nous trouvons, d'un côté, la race blanche issue de Noé et, de l'autre, les races jaune, rouge et noire remontant aux premiers âges de l'humanité. Ainsi s'expliqueraient les dissemblances qui existent entre elles

et la race blanche. Ainsi s'expliquerait encore comment, dès la plus haute antiquité, à une époque, qui d'après les données historiques que nous possédons serait de peu postérieure au déluge, les races étaient déjà formées ; on se demandait, en effet, non sans quelque raison, comment, dans une période de quelques siècles, la race nègre par exemple avait pu prendre des caractères si différents de ceux de la race blanche, alors que, depuis plus de cinq mille ans que nous la connaissons, elle n'a plus varié.

Au point de vue linguistique, nous voyons, d'un côté, les langues à flexion parlées par les familles aryenne, sémitique et chamitique, c'est-à-dire par la race blanche, langues entre lesquelles il existe des points de contact très prononcés et, de l'autre côté, les langues agglutinantes et monosyllabiques parlées par les autres races et que des différences des plus caractéristiques séparent des précédentes.

Enfin, au point de vue de la civilisation, il est un fait frappant, c'est que les races issues de Noé sont toutes arrivées de bonne heure à un haut degré de civilisation. Qu'il s'agisse des Égyptiens et des Chaldéens chamites, ou des Assyriens et des Hébreux sémites, nous retrouvons, dès la plus haute antiquité, des traces d'une civilisation déjà profonde. Quant à la race aryenne, tout le monde sait qu'elle est le foyer principal de tous les progrès, qu'elle cherche à faire pénétrer dans le monde entier. Aucune des autres races n'a atteint de tels degrés de civilisation. Certains peuples plus privilégiés ont pu en approcher un peu, mais la plus grande partie a vécu et vit encore dans un état grossier de barbarie.

Il y a là, croyons-nous, un ensemble de faits et de preuves qui justifient notre manière de voir et qui méritent l'attention des savants.

Pour nous résumer, il résulte de l'étude rapide à laquelle nous venons de nous livrer :

1° Qu'il nous paraît impossible d'arriver par la méthode comparative à prouver l'unité originaire du langage.

2° Que cela tient à ce que le déluge, n'ayant pas été universel et n'ayant pas atteint tous les hommes, il faudrait pour retrouver les vestiges du langage primitif remonter aux premiers âges de l'humanité ; or par suite des migra-

tions, des langues différentes ont dû naître sur divers points du globe avant qu'une langue primitive régulièrement constituée et qui ait laissé des traces durables ait pu se former.

3° Que si l'on cherche à se demander quelles sont les races qui n'ont pas été atteintes par le déluge, on reconnaît entre les familles aryenne, sémitique et chamitique, que la Bible nous représente comme issues de Noé et qui forment la race blanche, une similitude de caractères que nous ne retrouvons plus chez les autres races, dont elles diffèrent profondément et que ce fait, joint à d'autres motifs que les sciences nous révèlent, permet de croire que ces dernières races n'ont pas été atteintes par le déluge.

Au surplus, nous n'avons pas la prétention de résoudre toutes ces questions parfois si délicates. Nous avons voulu seulement, nous appuyant sur des faits et des données scientifiques, qui ne nous ont paru nullement en désaccord avec les textes bibliques, soumettre notre manière de voir à tous les amis des sciences.

G. de Dubor.

L'ÉTHIOPIE AU TEMPS DE TIBÈRE

ET LE TRÉSORIER DE LA REINE CANDACE.

Nous lisons dans les *Actes des Apôtres*, chap. 8, v. 27-40, qu'un des premiers personnages étrangers à la Palestine même, baptisés par un des Apôtres, par Philippe, fut l'εὐνοῦχος δυνάστης, préposé aux trésors de la reine Candace d'Éthiopie. Cet homme, dont le nom ne nous est pas parvenu, était juif; il avait visité Jérusalem et retournait dans sa patrie, lorsque Philippe le rencontra et lui prêcha l'Évangile. Cette histoire, en nous faisant connaître le premier Éthiopien qui reçut le christianisme, est de la plus grande valeur pour l'histoire de la propagation de notre religion. Pour ce motif, je crois que la question de savoir qui fut cette reine Candace, dont parle le texte, et où elle régnait, pourra intéresser les lecteurs de cette Revue.

L'Éthiopie dont notre texte parle n'est certainement pas, comme on le prétend si souvent, l'Abyssinie. M. Dillmann (1) a démontré dans un mémoire resté classique que les anciens comprenaient sous le nom d'Éthiopie le pays au sud de l'Égypte, depuis Syène jusqu'à Meroë, mais que ce nom n'a rien du tout à faire avec la contrée occupée aujourd'hui par les Abyssiniens. C'est seulement au moyen âge que ces peuples ont adopté eux-mêmes pour leur pays le nom d'Éthiopie, parce qu'ils le trouvaient dans la Bible grecque et qu'ils acquéraient, en adoptant ce nom, l'honneur d'être nommés dans les Livres Saints. Pour les temps plus anciens, l'Éthiopie est la vallée du Nil vers le sud, et non celle qui s'étend à l'est. C'est donc dans cette vallée que nous avons à chercher le royaume de Candace.

Nous ne savons que très peu de chose de l'histoire de ce pays au commencement de notre ère. Les Ptolémées avaient

(1) *Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches* dans les *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1878, p. 177, sqq.

étendu leur puissance au-delà des Cataractes ; leurs inscriptions se trouvent assez souvent au sud de Syène. Lorsqu'Auguste occupa l'Égypte, ce pays devint une partie de l'empire romain. Mais peu d'années plus tard (25 a. Chr.) la reine Candace d'Éthiopie fit une invasion dans les provinces romaines. La Thébaïde, Élephantine, Philae et Syène furent prises par les Éthiopiens ; les trois cohortes romaines qui formaient la garnison du pays furent attaquées et détruites. Ce fut l'année suivante seulement que le préfet de l'Égypte, C. Petronius, put prendre sa revanche de cet échec. Il attaqua les Éthiopiens, les chassa de l'Égypte, et prit la forteresse de Pselchis au-delà des Cataractes ; une ville après l'autre tomba entre ses mains ; il s'avança jusqu'à Nabata près de Meroë (1), ville qui fut plus tard (2) et était probablement déjà alors la capitale de l'Éthiopie. Mais l'armée de Petronius n'étant pas assez forte pour pouvoir occuper toute cette contrée, il se retira jusqu'à la ville de Premnis, qu'il fit fortifier. Lorsque les Éthiopiens essayèrent l'année suivante de reprendre la ville, Petronius les attaqua et battit leur armée commandée par la reine elle-même ; aussi les Éthiopiens le prièrent-ils de leur accorder la paix, ce que fit Auguste en 21 a. Chr.

Depuis ce temps-là nous trouvons les noms des empereurs romains sur les monuments de l'Éthiopie. Auguste, Tibère et leurs successeurs y firent bâtir des temples ; les inscriptions qui s'y trouvent sont datées d'après les années de leurs règnes. Ainsi nous trouvons, par exemple, à Philae les dates des années 31 et 38 du règne d'Auguste (2 et 8 ap. Chr.) et à Pselchis, l'an 32 du même règne (2 ap. Chr.) (3). Du règne de Tibère nous voyons citées à Philae l'an 8 (22 ap. Chr.), à Pselchis les années 14, 19 et 21 (26, 31 et 33 ap. Chr.) (4). Les empereurs suivants y sont nommés de même ; aussi l'on pourrait croire que l'Éthiopie fût dès lors une province romaine. Mais plusieurs renseignements que nous fournissent les auteurs classiques nous montrent que

(1) L'empereur Auguste dit lui-même dans le *Mon. Anc.* : « in Aethiopiam usque ad oppidum Nabata perventum est, cui proxima est Meroe. »

(2) Voy. p. ex. *Aristides*, éd. Dindorf, II, p. 461.

(3) *Corp. Inscr. Græc.* N° 4,909 ; 4,922 ; 5086 ; cf. 4,922b et 4,923.

(4) *Corp. Inscr. Græc.* N° 4,940 ; 5,104 ; 5,074 ; 5,101.

tel ne fut pas réellement le cas; que les Éthiopiens surent reconquérir de temps en temps leur liberté, et que leur indépendance fut même plusieurs fois reconnue par les empereurs romains. Ainsi l'on voit fixer, vers l'an 180, la frontière égypto-éthiopienne entre Élephantine et Philae (1). L'empereur Pescennius Niger fut forcé plus tard de reconnaître comme légitime (2) un roi de la Thébaïde, qui fut sans doute un Éthiopien. Malheureusement les écrits, que nous possédons sur ces époques, sont si peu explicites que nous ne savons ni de quelle manière ces contrées furent perdues par les Romains, ni comment elles furent reconquises; car, les inscriptions nous l'attestent, les empereurs régnèrent parfois encore sur le sud de l'Égypte et exercèrent même leur influence sur l'Éthiopie et cela longtemps encore après cette date.

A côté de ces inscriptions romaines, nous en trouvons des rois éthiopiens, qui paraissent provenir à peu près du même temps. Ainsi nous voyons à Thèbes, à côté d'une des portes du temple de Tutmes III à Medinet-Habu, plusieurs bas-reliefs avec inscriptions provenant d'un roi éthiopien. Une inscription analogue, mais mal conservée, se lit dans les carrières au nord du temple de Qurnah au-dessous d'un bas-relief, représentant le serpent Uraeus et un bélier. A Coptos, on a trouvé des monnaies en cuivre des Ptolémées portant la légende βασιλεως Πτολεμαιου, mais dont les traits et le travail sont tout à fait barbares. A Philae on a découvert une inscription grecque du roi Psentes d'Éthiopie (3) et une longue série d'inscriptions dans l'écriture encore indéchiffrée des Éthiopiens. A Debod, à Dakkeh, à Kalabscheh, etc., nous retrouvons des restes du même peuple, dont les monuments les plus importants couvrent les plaines de Barkal, de Meroë et des environs. C'est le mérite de M. Lepsius, d'avoir le premier étudié ces monuments et de les avoir publiés dans la 5e partie de ses « *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien.* » Depuis lors, ces matériaux ne se sont

(1) *Aristides*, éd. Dindorf, II, p. 457.

(2) Spartian. Pesc. Nig. 12; cf. Lumbroso. *L'Egitto al tempo dei Greci e dei Romani*, p. 50-55.

(3) Letronne, *Rech.* II, p. 224.

guère multipliés pour les temps postérieurs de l'histoire de l'Éthiopie.

Les données des inscriptions, dont nous venons de parler, nous montrent que la frontière entre l'empire romain et l'Éthiopie ne fut jamais bien fixée, qu'elle a changé assez souvent, mais en même temps qu'il est impossible de suivre l'histoire de ces changements successifs. — De même nous ne pouvons nous faire une idée exacte de l'ethnographie de ces contrées. Les noms des villes situées le long du Nil, qui nous ont été conservés par Bion et Juba chez Pline, par un auteur qui a écrit sur la guerre de Petronius et sur une expédition de Néron, par le géographe Ptolémée et d'autres, changent d'année en année et ne peuvent servir à rien. Ce brusque changement des noms de villes s'explique aisément. En effet, Strabon (1) nous apprend que, de son temps, les Libyens occupaient la rive occidentale du Nil, tandis que les Éthiopiens étaient établis à l'est. La suprématie sur les îles et les rives du fleuve, d'après le même auteur, changeait souvent entre ces deux peuples qui se faisaient parfois la guerre et se chassaient l'un l'autre de ces contrées. Cet état de guerre devait ruiner naturellement les différentes villes situées aux bords du Nil et provoquer la fondation et l'épanouissement d'autres cités.

Puisque nous ne pouvons ni refaire l'histoire des relations entre les Romains et les Éthiopiens, ni celle des guerres intérieures de l'Éthiopie, revenons au sujet principal de notre discussion et cherchons à trouver quelle fut la frontière du nord de l'Éthiopie au temps des Apôtres, c'est-à-dire à peu près au temps des empereurs Tibère et Gaius. Pour cette époque nous possédons une inscription égyptienne fort curieuse publiée depuis longtemps par M. Lepsius (2), mais non utilisée jusqu'à présent pour l'histoire. C'est un bas-relief qui se trouve dans la seconde chambre du temple de Dakkeh en Nubie. Nous y voyons en haut la légende royale du roi Ark-Amen, deux fois répétée « vivant à toujours, aimé par Isis ». Au-dessous de cette inscription

(1) XVII, p. 822.

(2) *Denkm.* V, pl. 17[c]; cf. Champollion. *Not. descr.* I. p. 119 sq.

paraît à gauche la représentation d'une offrande; l'autocrator Tibère offre l'image de la vérité d'un côté à Osiris et à Isis, de l'autre au dieu Thoth et à une déesse. Il est suivi des deux côtés par une femme nommée une fois Klâuaptrtat, — au lieu du premier T de l'inscription, il faut lire un K —l'autre fois Lauara. Comme toute l'inscription est remplie de fautes d'orthographe, je suis persuadé que ce nom n'est autre que celui de Cléopâtre. Le mot n'est pas entouré de cartouches, mais la femme est représentée avec une couronne royale et l'Uraeus au front. La fin de l'inscription est formée à gauche et à droite par une ligne verticale qui donne une fois le prénom, l'autre fois le nom du roi Ark-Amen, « vivant à toujours, aimé par Isis ». Deux autres bas-reliefs du même temple montrent le même roi Ark-Amen faisant offrande de la vérité à Thoth et à une déesse (1) et embrassé par les dieux Tum et Ment (2). Sur ces deux pierres il porte des couronnes royales.

Un roi du nom d'Ark-Amen se trouve nommé très rarement ailleurs qu'à Dakkeh; mais M. Lepsius (3) a retrouvé une pyramide portant le même nom près de Meroë; d'où il résulte que ce roi aurait régné depuis la Nubie jusque sur un pays assez avancé dans l'intérieur de l'Afrique. Nous ne savons rien ni de sa famille, ni de son histoire, et l'opinion émise par plusieurs savants, que le roi Atecher-Amen, dont on lit le nom à Debod, fut le prédécesseur ou le successeur d'Ark-Amen, est une pure hypothèse qu'on ne peut prouver jusqu'à présent par des données des monuments ou des inscriptions.

On a cherché à identifier (4) ce roi Ark-Amen avec le roi Ergamenes de Meroë, dont nous parlent plusieurs auteurs anciens (5). D'après eux ce roi aurait régné au temps de Ptolémée Philadelphe. L'Éthiopie aurait été jusqu'alors un pays gouverné par les prêtres. Ergamenes, élevé dans les idées grecques, voulut changer cet état de choses; il se

(1) Lepsius, *Denkm.* V. pl. 17[a].

(2) Lepsius, *Denkm.* V. pl. 17[b].

(3) *Nubische Grammatik*, p. CXIII.

(4) Voy. Lepsius, *Briefe aus Aegypten*, p. 122; *Nubische Grammatik*, p. CXIII; Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, III, p. 58.

(5) *Diodor*, III, 6. *Strabo*, XVII, p. 823.

gagna les sympathies de l'armée, rassembla des soldats, marcha contre le temple d'or, le temple principal de la contrée, le prit d'assaut et tua tous les prêtres. Depuis ce temps il régna en maître absolu sur Meroë et fut, ainsi que le dit expressément Diodore, l'ami du roi Philadelphe d'Égypte. — Du même auteur nous apprenons que Philadelphe guerroya contre les pays au sud de l'Égypte, que non seulement il fonda des colonies le long de la côte de la mer Rouge et dans l'intérieur du pays la ville de Ptolémaïs pour monopoliser le commerce d'éléphants, mais (1), qu'il entreprit aussi, accompagné des troupes grecques, une expédition guerrière, qui pénétra profondément dans l'intérieur de l'Éthiopie. — Si nous identifions Ark-Amen et Ergamenes, les données de nos auteurs ne s'accordent nullement. S'il est vrai que Philadelphe fut l'ami d'Ergamenes et qu'Ergamenes régna sur les pays environnant Dakkeh, alors Philadelphe ne put entreprendre une guerre en Éthiopie. Mais si nous écartons l'inscription de Dakkeh, les textes n'offrent plus de difficulté. Il s'en suit en effet qu'Ergamenes régna sur Meroë située fort avant à l'intérieur de l'Afrique et que Philadelphe pouvait conséquemment guerroyer tant qu'il voulait dans la Nubie, sans porter atteinte aux frontières de son ami. — D'un côté rien ne nous force d'identifier Ergamenes et Ark-Amen. Le nom d'Ark-Amen est formé en toute régularité et pouvait très bien être porté par plusieurs rois d'Ethiopie; et le nom d'Ergamenes, de son côté, est un nom grec pur, que l'on trouve aussi chez des auteurs qui n'ont jamais traité des affaires de l'Éthiopie, par exemple chez Isée. Puisque donc l'identification d'Ergamenes et d'Ark-Amen embrouille l'histoire de notre époque, nous devons nous résigner à les considérer comme deux personnages différents; de la sorte nous ne pouvons rien tirer relativement au roi Ark-Amen de Dakkeh, des écrits des Grecs; nous n'avons à consulter, en ce qui le regarde, que les inscriptions qu'il nous a laissées lui-même. C'est ce que nous allons faire.

Si nous regardons attentivement notre bas-relief égyptien nous y verrons indiquée clairement la position chronologique

(1) *Diodor*, I, 37

du roi Ark-Amen. Son nom y paraît à côté de celui de l'empereur Tibère; ces deux princes sont donc contemporains. Et le texte nous donne des informations plus étendues encore sur les relations qui existèrent entre ces deux personnages. La position des deux premières lignes gravées au nom d'Ark-Amen nous montre que ce fut lui qui dédia le temple aux dieux. Mais dans le bas-relief c'est l'empereur Tibère qui paraît en premier lieu, faisant offrande à ces mêmes dieux, tandis que le nom d'Ark-Amen est relégué à la dernière place. Nous voyons par là que Tibère est le prince qui règne effectivement et qu'Ark-Amen n'est qu'un roi inférieur, gouvernant ces contrées, de telle façon qu'il pouvait dédier des temples, mais qu'il était forcé néanmoins de témoigner dans les bas-reliefs de ses constructions son obéissance à un roi plus grand que lui, à Tibère. A côté de ces deux personnages il s'en montre un troisième, une femme qui paraît avoir porté le nom de Cléopâtre. Aucune des données de l'inscription n'indique ce qu'elle était, mais sa position et la couronne qu'elle porte font supposer avec probabilité qu'elle était reine. Nous ne saurions dire cependant si c'était la femme de Tibère ou celle d'Ark-Amen. Parmi les membres de la famille de Tibère il n'y a point de Cléopâtre qui peut paraître ici, mais il est possible que ce nom fût devenu, en Égypte, dans les temps postérieurs, un simple titre des épouses royales, et l'on pourrait citer à l'appui de cette opinion ce fait que le nom de Cléopâtre n'est pas entouré d'un cartouche dans notre inscription, comme c'est l'usage pour les noms des reines de l'Égypte. D'un côté, on est autorisé à supposer qu'elle fut la reine ou la reine-mère d'Éthiopie, représentée en personne, tandis que son mari ou son fils n'y est que nommé; car nous apprenons par les auteurs grecs, dont les données sont parfaitement d'accord avec les inscriptions éthiopiennes, que la reine et la reine-mère prévalaient dans ce pays sur le roi. Il serait donc fort extraordinaire que le nom de ces deux femmes manquât absolument sur notre monument. Dans ces conditions, je crois que la personne de cette femme doit rester l'objet d'une question ouverte jusqu'à ce que des textes plus explicites nous soient accessibles en ce qui concerne l'histoire du roi Ark-Amen.

En tout cas la valeur principale de notre texte ne consiste pas dans ce nom de reine, ni même dans le nom du roi, mais dans ce fait, qu'il nous fait voir avec certitude, ce qu'était la condition politique de l'Éthiopie au temps de l'empereur Tibère et des Apôtres. L'Éthiopie, c'est-à-dire le pays au sud des Cataractes d'Assuan, était alors dans les mains de rois indigènes, mais ces rois étaient assujettis à la suprématie de l'empire romain. A cette dynastie de rois vassaux appartenait donc aussi la reine Candace dont le trésorier se fit chrétien. Malheureusement nous ne pouvons rien tirer pour l'histoire de ce nom de Candace ; car, ainsi que nous l'apprenons par un fragment de l'historien Bion (1), Candace n'est pas le nom d'un personnage déterminé, mais celui de toutes les mères des rois de l'Éthiopie; ce mot ne veut dire que reine-mère. Cette reine-mère était, d'après plusieurs auteurs, le premier personnage en Éthiopie, elle prévalait sur la reine elle-même, de sorte que l'on pouvait très bien la nommer brièvement *βασιλίσσα*, ainsi que le font les Actes des Apôtres et le dictionnaire de Suidas (2). Donc ni ici ni dans la guerre des Romains contre les Éthiopiens nous ne pouvons voir dans Candace un nom propre ; c'est une appellation générale, comme l'était, par exemple, Brennus pour les commandants des troupes celtes ou César et Auguste pour les empereurs romains. Il ne serait donc pas impossible que nous enssions, dans cette princesse nommée Cléopâtre dans notre bas-relief, le même personnage que la reine Candace dont nous parle l'Écriture.

Le fait déjà suffisamment constaté que le royaume de cette Candace s'étendait jusqu'à la frontière d'Égypte, qu'il la touchait au nord de Dakkeh, peut-être entre Philae et Élephantine, et que ce pays formait une partie de l'empire romain, nous explique plusieurs circonstances qui, de prime abord, pourraient paraître surprenantes dans le récit des Actes des Apôtres. Ainsi la possibilité et même la facilité du voyage fait par le trésorier à Jérusalem pour y adorer dans le temple, nous est parfaitement expliquée du moment que nous savons qu'il était, en tant qu'Éthiopien,

(1) Frag. 5, chez Müller, *Fragm. Hist. Graec.* IV, p. 351.
(2) S. v. Κανδάκη.

sujet de l'empire romain, et pouvait donc voyager sans difficulté dans l'intérieur des frontières de cet empire, qu'il n'avait pas besoin de passer les postes gardant les routes qui conduisaient dans l'empire. De la même manière s'explique que notre trésorier fût juif et le fût si publiquement qu'il allait à Jérusalem adorer son Dieu. Nous savons que les Juifs jouaient, depuis le temps des Ptolémées à Alexandrie et dans toute l'Égypte, un rôle très important, qu'ils purent y réclamer au temps des empereurs romains l'égalité politique et y furent toujours très nombreux. Philon prétend même qu'on comptait de son temps en Égypte à peu près un million de Juifs. Cette dernière donnée est probablement exagérée, car si elle était vraie, les Juifs auraient formé presque 12 °/₀ de toute la population égyptienne, ce que d'autres textes rendent improbable; mais par cela seul qu'on put leur attribuer ce nombre élevé, on voit la haute importance de l'élément juif en Egypte. Nous ne pouvons être surpris de les retrouver dans un pays voisin de l'Égypte, où ils s'occupaient probablement de commerce, et d'y voir parvenir un des leurs au rang de trésorier royal. Si l'on admet que la Candace de notre texte régnait en Abyssinie, l'explication de ce fait sera tout autrement difficile et il serait presque impossible de supposer qu'on y ait trouvé, déjà avant la destruction du temple de Jérusalem, des Juifs en grand nombre, et certes l'antipathie des peuples païens contre les Juifs n'y eut jamais permis qu'un d'eux parvînt au rang de trésorier et allât néanmoins à Jérusalem adorer un Dieu étranger à leur nation.

Nous ne savons rien d'absolument sûr des suites pratiques de la conversion du trésorier, s'il porta comme c'est probable (1) le christianisme dans son pays, s'il l'y propagea, ou si cette religion y mourut avec lui; mais c'est un fait curieux à noter, que nous trouvons de très bonne heure en Éthiopie à côté de plusieurs peuplades païennes d'autres qui furent chrétiennes; il y eut même assez tôt des royaumes exclusivement chrétiens. Seulement nos autorités ne nous permettent pas encore de fixer le moment chronologique où la religion chrétienne parvint à conquérir ces

(1) C'est aussi l'opinion d'Eusèbe, *Hist. eccl.* II. 1 (p. 47, éd. Dindorf).

contrées, ni quel rapport cette conquête eut avec la conversion du trésorier des Actes des Apôtres.

Résumons maintenant, avant de clore nos considérations, les résultats que nous avons obtenus ; ils peuvent s'indiquer en ces termes :

1. Le royaume d'Éthiopie, dont venait le trésorier des Actes des Apôtres, était limitrophe de l'Égypte et s'étendait au nord certainement jusqu'à Dakkeh de Nubie.

2. Ce royaume était gouverné par des rois indigènes; nous en connaissons un qui régnait au temps de l'empereur Tibère et se nommait Ark-Amen.

3. Ce roi Ark-Amen était vassal de l'empereur Tibère ; en consacrant des temples il était forcé d'y représenter l'empereur ; des inscriptions et des actes écrits dans ses États pouvaient être datés d'après les années de règne des empereurs romains. Le nom de Candace qu'on lit dans les Actes des Apôtres n'est pas un nom propre, mais le titre de la reine-mère d'Éthiopie. Nous ne connaissons donc pas exactement le nom du souverain du trésorier dont parlent les Actes; mais si ce ne fut pas Ark-Amen lui-même, ce fut probablement son successeur.

4. L'existence d'un grand nombre de Juifs dans cette Éthiopie depuis le temps des Ptolémées est très probable, mais nous ignorons le moment précis auquel le pays fut christianisé.

Bonn.

Dr A. WIEDEMANN.

LA DIVINITÉ PERSONNELLE
DANS L'INDE ANCIENNE.

PREMIÈRE PARTIE.

Les dieux-éléments du Rig-Véda : caractères, nature et origine.

L'objet de cette étude est de rechercher la manière dont l'Inde ancienne a conçu et développé l'idée de la divinité, du principe supérieur et personnel auquel s'adressaient ses hommages religieux. Nous l'étudierons d'abord dans le Rig-Véda et nous la poursuivrons dans les monuments postérieurs, où l'idée d'un dieu personnel finit par s'évanouir dans celle de l'unité universelle et indéterminée.

I.

Le Rig-Véda représente la première phase historique de la religion indienne. Avant d'en aborder l'étude, il est nécessaire de se fixer sur la valeur des données qu'il contient, et sur la manière de les envisager.

D'après une opinion récente, mais soutenue par des savants comme Whitney et Barth, les hymnes du Rig-Véda seraient une source plus que suspecte pour la connaissance de la religion commune des anciens Hindous. Dans son *Histoire des religions de l'Inde*, ce dernier s'exprime ainsi : « Je reconnais dans le Véda une littérature avant tout sacerdotale, qu'on ne peut appeler populaire en aucun sens... je n'en excepte pas même les hymnes. » « Les hymnes ne me semblent porter aucune trace d'origine populaire. Je crois plutôt qu'elles émanent d'un cercle étroit de prêtres, et qu'elles reflètent une vue des choses quelque peu particulière... je ne sais pas jusqu'à quel point nous avons raison de parler d'un peuple védique. Ce n'est pas à dire qu'il n'y

ait eu des communautés honorant les dieux du Véda, mais je doute fort qu'elles les aient conçus de la manière dont ils sont représentés dans le Véda. S'il y a quelque justesse dans ces vues, il est évident qu'une telle littérature n'embrassera qu'un horizon limité, et n'aura d'autorité que sur les choses envisagées d'une manière plus ou moins spéciale (1). »

M. Barth nous semble avoir parfaitement raison dans ce qu'il dit du caractère, en général, artificiel des hymnes ; nous croyons comme lui qu'elles sont l'œuvre d'un cercle restreint de prêtres ou de poètes de profession ; leur *forme* n'a rien de populaire ; mais peut-on en dire autant des idées qu'elles expriment ? Malgré l'autorité du savant français, nous croyons devoir nous séparer de lui en ce point. Voici nos raisons.

Bien que leur langage fut artificiel — et la poésie l'est toujours jusqu'à un certain point — les rishis n'en exprimaient pas moins des idées écloses spontanément dans le peuple dont ils ne s'étaient pas encore systématiquement séparés. Ce sont là en effet deux choses parfaitement conciliables. Au reste, le raisonnement de M. Barth tend à annuler l'autorité de toute littérature relativement aux idées générales des peuples, car il est presque impossible qu'en passant par l'esprit d'un auteur, les opinions populaires ne subissent quelque altération. Il ne resterait donc d'autre moyen d'information que des comptes-rendus sténographiés de conversations particulières, c'est-à-dire qu'il n'en resterait aucun pour ce qui regarde les peuples du passé. Heureusement les littératures écrites seront toujours une source sûre pour l'étude des opinions de la partie la plus intelligente d'une nation. Celles-ci, à leur tour, pourraient être regardées comme étant les idées populaires quelque peu développées ou ennoblies, chaque fois qu'il s'agira d'un peuple où il n'y avait encore ni caste sacerdotale, ni écoles philosophiques. Or, tel était l'état du peuple hindou, d'après les hymnes du Rig-Véda ; il est vrai que les prêtres védiques tendaient déjà à se séparer entièrement des autres

(1) *The Religiones of India*, transl. by Wood, London 1879, pag. XIII et suiv. M. Whitney se rallie à ces idées, dans la *Revue de l'histoire des religions*. Sept. oct. 1882.

classes; ils ressentaient déjà ces tentations d'orgueil qui leur feront dire plus tard « nous sommes les dieux des dieux (1). » Aussi ne voudrions-nous pas nier que les hymnes ne montrent déjà des traces profondes de leurs spéculations professionnelles. Mais pourquoi celles-ci n'auraient-elles pas pénétré dans la foi populaire? Ce serait là un fait entièrement normal. Toujours les hommes qui se livrent aux travaux intellectuels développent les idées communes et réagissent ensuite sur elles. Au reste il est souvent possible de discerner les influences sacerdotales, et nous le ferons plus d'une fois dans la suite.

D'ailleurs bon nombre des conceptions religieuses du Rig-Véda sont garanties comme croyances du peuple par le fait qu'elles sont indo-européennes, comme la divinisation du soleil, de la terre, du ciel, de l'aurore, etc., ou indo-éraniennes comme celles de Mitra et de Soma. Quant aux créations nouvelles de l'Inde comme Aditi, Brahmanaspati, Viçvakarman, elles pourraient à considérer les choses à priori être restées étrangères au peuple, cependant rappelons-nous que le peuple d'Athènes et de Rome adorait des abstractions telles que Fortuna, Pietas, Ἐιρήνη, Φήμη, etc. ; et pourtant il n'y a guère lieu de songer ici à l'influence sacerdotale comme facteur séparé dans le développement religieux. Pour ce qui est des hymnes philosophiques, il n'y a pas à douter qu'ils ne soient restés inconnus à la foule. Malgré cela nous croyons y trouver une excellente source de renseignements même pour les croyances populaires. Ce n'est pas au début que la réflexion philosophique dénature les idées vulgaires; elle commence par éclaircir, préciser les idées spontanées restées jusque-là confuses et incertaines.

Enfin, il serait difficile de concevoir que les rishis aient chanté des divinités bien différentes de celles du peuple. Les hymnes étaient destinés au sacrifice. Ce n'étaient pas des traités de religion ésotérique réservés aux solitaires de la forêt, ou communiqués secrètement à un disciple parvenu à la fin de ses études. Le chantre se faisait entendre devant les princes ou les grands, qui pouvaient se passer de son secours. Or, conçoit-on que, dans ces circonstances, il ait

(1) *Kauç*, 74 « le Brahmane est le dieu des dieux. »

célébré les *devatâs* « telles qu'elles étaient conçues seulement dans les limites étroites d'une corporation sacerdotale? »

Les prêtres védiques n'étaient pas encore les tout-puissants brahmanes que nous rencontrerons à l'époque suivante. Leur existence dépendait de ceux qui mettaient leurs talents à contribution. Le vrai moyen pour eux d'acquérir la puissance et les richesses auxquels ils aspiraient, c'était de se rendre agréable à leurs protecteurs. Qu'ils aient cherché, comme dit M. Whitney, à se surpasser dans les louanges qu'ils adressaient aux dieux, pour s'attacher la faveur de la tribu ou du roi, rien de plus naturel. Mais pour le faire d'une manière efficace, ils ne pouvaient s'écarter de la foi populaire. Si par exemple, ils appellent quelque dieu «créateur et maître du monde,» il faudra bien avouer ou qu'ils exprimaient l'idée reçue, ou du moins qu'ils énonçaient ce qui pouvait plaire à leurs auditeurs en appliquant à leur dieu favori une qualité regardée par eux comme un caractère éminent de la divinité. A la rigueur on pourraît admettre qu'ils n'y croyaient pas eux-mêmes; une telle supposition ne serait guère en désaccord avec leur conduite postérieure. Ces considérations reçoivent une nouvelle force si l'on se rappelle la suite de l'histoire religieuse de l'Inde. Lorsque la caste brahmanique eut développé des croyances nouvelles, opposées aux croyances générales, tout en accomplissant comme autrefois les sacrifices védiques, les prêtres en firent l'objet d'un rigoureux secret; tant ils sentaient que le peuple se serait détourné d'un prêtre professant une religion différente de la sienne.

Et lorsque plus tard ils voulurent reconquérir leur influence ruinée par le bouddhisme, ce ne fut pas en exhibant les débris d'un panthéon presque oublié par les masses, ou quelque invention de leur génie, mais bien en acceptant avec plus ou moins de sincérité les religions populaires, qu'ils s'efforcèrent ensuite de fondre avec leurs propres doctrines.

Les hymnes représentent donc fidèlement, du moins pour le fonds, la religion générale de l'Inde ancienne. Il restera donc permis de parler d'un « peuple védique » dans ce sens qu'on pourra continuer à admettre qu'il fut un temps ou le peuple indien professait les croyances exprimées dans les Védas.

Mais la religion des hymnes n'est pas une. On y trouve tantôt un certain monothéisme spontané, comme dans les hymnes à Varuna, tantôt un naturalisme pur, comme dans la plupart de ceux, qui s'adressent à Agni, Soma, Ushas, etc., ou un polythéisme syncrétique, comme dans les hymnes aux Viçvadevas. Le mythisme prédomine dans la conception d'Indra ; ailleurs on se trouve en face de spéculations philosophiques empreintes de monothéisme ou de panthéisme. Il est clair que des idées aussi diverses représentent des états psychologiques très différents. Dire qu'elles ont existé primitivement chez un même homme, ou dans une communauté restreinte, c'est affirmer un fait contraire à toute probabilité tirée de la psychologie, à toute analogie tirée de l'histoire. « On aurait donc tort, comme dit M. de Harlez, d'étudier les chants sacrés de l'Inde comme s'ils formaient un monunument monolithique (1). »

Cette observation semble avoir échappé à M. Barth dans son livre sur les religions de l'Inde, d'ailleurs si justement estimé. Et pourtant la distinction qu'elle impose dans l'analyse de la religion des hymnes resterait nécessaire lors même qu'on admettrait, comme lui, que toutes ces idées auraient coexisté à une même époque (ib. p. 31). On conçoit — et nous le voyons tous les jours — que des idées disparates, contradictoires se heurtent dans une société, même restreinte ; il peut arriver que par suite d'influences diverses il se forme chez un même individu un amalgame confus d'idées opposées. Mais cet état de choses ne sera jamais compris si on n'étudie d'abord les idées dans leur succession primitive, parallèle en général à l'ordre logique : autant vaudrait se fatiguer à étudier des amas de débris fossiles sans distinguer les époques auxquelles ils appartiennent. Mais il y a plus ; l'étude statistique faite par M. Lanman sur les formes grammaticales des Védas a prouvé que l'Atharva-Véda, logiquement postérieur au Rig, l'est aussi historiquement (2). Pourquoi en serait-il autrement dans le Rig

(1) *Origines du Zoroastrisme*, p. 61.

(2) *On Noun-infection in the Rigveda*, p. 577. — En examinant l'emploi des formes archaïques et modernes, l'auteur constate, d'abord pour *â* = *âu*, au duel, que le R. V. a 816 fois la forme archaïque et 100 fois la forme mo-

lui-même ? Au reste les recherches, encore incomplètes, faites par le même savant sur ce livre, laissent entrevoir une solution analogue. Peut-être préfèrera-t-on attribuer la diversité des croyances à des différences géographiques. Il y a certainement lieu de tenir compte de ce facteur, surtout pour les temps où les Aryas s'étaient répandus dans la plaine de l'Hindoustan. Mais, comme nous le verrons dans la suite, les diverses phases de la pensée religieuse représentées dans les hymnes ont entre elles une connexion logique étroite qui ne permet pas de supposer qu'elles ne se soient pas toutes succédé, quoique peut-être plus ou moins rapidement dans chacune des régions entre lesquelles on voudrait les répartir.

L'étude scientifique de la religion des Védas semble donc réclamer absolument une distinction, basée sur l'ordre logique des idées ; en attendant que l'exégèse grammaticale ait fourni les éléments d'une distinction chronologique, le travail déjà commencé fait soupçonner dès aujourd'hui que les résultats acquis par l'étude des idées seront pleinement confirmés.

II.

Dans cette première partie nous ne considérons que les dieux-éléments du Rigvéda. Nous excluons les divinités abstraites et les spéculations philosophiques ou cosmogoniques qui ne sont pas de nature à éclaircir la question.

Les hymnes védiques s'adressent généralement à des êtres supérieurs, personnels, nommés de divers noms désignant les éléments ou les grandes manifestations de la nature, comme le ciel, le soleil, le feu, le vent, la tempête etc. Cette conception de la divinité renferme donc deux idées : 1° celle d'un être intelligent, 2° celle d'un élément matériel.

Les divinités védiques représentaient ainsi quelque chose d'analogue à la personne humaine, où le principe intelligent et le principe matériel ne forment qu'un être unique. Dans

derne; l'A. V. au contraire présente 22 formes archaïques pour 100 modernes. — La comparaison faite sur *ásas* — *ás*, etc., donne les mêmes résultats.

les hymnes ces deux caractères n'apparaissent pas toujours à la fois : c'est tantôt l'élément personnel, tantôt l'élément matériel qui prédomine. Il est des divinités comme Varuna, Indra où l'élément matériel reste plus souvent à l'arrière-plan ; d'autres comme Soma, Agni où il se révèle dans toute sa force. Les deux caractères se montrent également dans l'hymne suivant adressée à Agni (Rigv. III, 10) :

1. C'est toi, ô Agni, roi universel des vivants, toi, ô déva, que les sages allument pendant le sacrifice.

2. C'est toi, ô Agni, qu'on implore pendant les sacrifices comme prêtre et comme sacrificateur.

3. Car celui qui t'honore, ô Jâtavedas, avec du combustible, celui-là acquiert une grande force, ô Agni, — il prospère.

4. Lui, l'étendard des sacrifices, Agni, est venu avec les dévas, — (il est venu) escorté de sept sacrificateurs, vers l'homme qui présente des libations.

5. Apportez à Agni le sacrificateur la parole antique, élevée, — au déva secourable, qui semble porter la lumière aux chantres inspirés.

7. Qu'Agni croisse par nos voix, (lui) qui doit être loué, dès qu'il est né (se montrant) pour (nous donner) une grande force, de (grandes) richesses.

8. O Agni, qui viens de naître, pendant cette sainte cérémonie, sacrificateur qui répands la joie, rayonnant au delà des ennemis, tu les disperses.

9. O toi, purificateur, rayonne en nous une vigueur pleine d'éclat ; sois pour ceux qui te louent un ami intime, une source de bonheur.

10. C'est toi que les chantres inspirés, pleins d'admirations, allument de bonne heure ; toi, le véhicule de l'offrande, immortel, qui fais croître la force.

En tant qu'elles étaient éléments matériels, on attribuait aux divinités védiques toutes les qualités, toute l'activité qui leur revenaient de ce chef. Inutile d'insister sur ce point. Mais les dieux étaient surtout des êtres personnels, intelligents et actifs, puisqu'on s'adressait à eux, qu'on implorait leurs faveurs. Cependant si les dieux avaient une nature analogue à celle de l'homme, il ne s'ensuivait pas qu'ils lui fussent entièrement semblables. Lorsque le rishi

demandait à l'un d'entre eux la richesse, la victoire, la santé, le pardon de ses péchés, un sort heureux dans la vie future, il ne mettait nullement en doute son pouvoir absolu de lui octroyer ces dons (1). Et en cela il ne faisait qu'exprimer sans aucun doute les idées du peuple dont il faisait partie ou dont il était l'interprète; il doit en être autrement de l'idée que les dieux pour exercer leur puissance ont besoin de la prière et des sacrifices accomplis par les hommes. Cette idée est tout spécialement indienne ; c'est probablement la première manifestation de cet esprit de domination et d'intérêt (2) qui transforma peu à peu les familles des chantres en brahmanes tout-puissants, véritables dieux de la terre, bien supérieurs à ceux du ciel (3). Ils étaient sans doute mieux d'accord avec le peuple lorsqu'ils célébraient les dieux comme maîtres absolus des hommes et ne tenant leurs perfections que d'eux-mêmes. Rien d'aussi clairement ni d'aussi fréquemment exprimé dans le Rig-Véda que ce caractère *absolu* des divinités. Tout ce qu'ils ont, ils le tiennent d'eux-mêmes : leur force, leur conservation, leur empire, leur majesté, leur éclat, leur gloire, leur mouvement, leur naissance, leur existence (4).

Comment concilier le sens attribué à ces expressions avec les passages nombreux où il est question des naissances divines ? Tout d'abord le caractère flottant de ces conceptions théogoniques ne permet de regarder comme primitives aucune d'elles en particulier. Mais en outre, il est souvent possible d'en assigner l'origine. C'est ainsi qu'Aditi — quel que soit le sens qu'on veuille lui donner — fut d'abord une

(1) R. V., I, 30, 22 — 48, 1 — 51, 7, 8 — 103, 3 ; II, 27, 14 ; VII, 56 ; X, 16, 4. etc.

(2) Cf. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 194 et suiv. et Weber. *Ind. St.* X Band, 1[stes] heft, p. 35, ci le Brâhmane est le dieu des dieux (*Kauç.* 74) et « nous sommes des dieux ; eux, des hommes » (ibid. 104).

(3) Nous ne voulons pas attribuer à cette idée une origine purement sacerdotale. Il est probable au contraire que, née du culte des morts, elle prit naissance dans le peuple lui-même ; mais les prêtres védiques s'en emparèrent, et la développèrent dans un sens favorable à leurs intérêts.

(4) Voir Grassmann, *Wört zum Rigv.*, aux articles *svaxatra*, *svagopa*. *svaja*, *svadharman*, *svadhavat*, *svabhânu*, *svabhûtyojas*, *svayata*, *svayamja*, *svayambhû*, *svayaças*. *svayâvan*.

épithète de certains dieux ; plus tard personnifiée, elle devint leur mère. Peut-être les expressions de ce genre n'eurent-ils d'abord qu'un sens analogue aux idiotismes sémitiques, tels que « fils de la sagesse » pour « homme sage. » Soma appelé « *pater deorum generator habilis* » (Rv. IX, 87, 2) (1), n'est peut-être que l'expression renforcée, ou la dégénérescence mythique de cette idée que les dieux ont besoin du sacrifice pour agir et même pour exister. Dans d'autres cas, comme pour Ushas, appelée mère des dieux (I, 113, 19) (2), on pourra admettre l'opinion de M. Müller qui ne voit dans ces générations que la succession des phénomènes naturels personnifiés (3). Il y a une autre explication à donner de la subordination des divinités dans les cosmogonies, mais elle occupera une place à part dans la suite de ce travail.

Il est question aussi de races divines qui se seraient succédé (4). Le plus naturel sera de regarder cette conception comme un souvenir de la succession historique de cultes différents. Le Rig-Véda mentionne positivement ce fait relativement à Varuna et à Indra (5). Et quand il ne le ferait pas, il est évident que le Varuna des hymnes doit avoir traversé toute une période de décadence avant de devenir le dieu marin des temps postérieurs.

Mais toutefois, cette idée des générations divines ne peut être rangée parmi celles qui naquirent plus tard de la réflexion philosophique ; elle pénètre toute l'économie du naturalisme védique. D'un autre côté, l'aséité n'est affirmée que des attributs divins, une fois seulement de l'existence, et encore, dans un hymne récent (X, 83, 4). Ces fait suffisent pour rendre plus que douteux qu'à l'origine les *dévatâs* aient été considérés en général comme des êtres absolus.

Quant aux attributs, les *dèvatâs* possèdent toute majesté, tout bien, toute sagesse, tout éclat. Ils pénètrent tout, voient tout, nourrissent tout, vivifient tout. Quel sens faut-il attacher à ces expressions élastiques ? Car nous n'avons pas à

(1) *Pitâ devânâm janitâ sudakshah*.

(2) *Derânâm mâtâ*.

(3) *Chips from a german workshop*, I, 38.

(4) *R. V.* X, 124, 1-5, Hillebrandt. *Varuna und Mitra*, p. 107 et suiv.

(5) Voir Grassm. *Wörtzum RV.* aux articles *viçvacaxas*,— *jinva*, — *dhâyas*, *bharas*, — *bhojas*, — *manas*, — *mahas*, — *vid*, — *vedas*, — *viçvaminva*.

faire ici à des termes d'un sens exclusif comme ceux qui se rapportent à l'aséité. L'universalité dans l'esprit des rishis peut avoir désigné tout simplement un haut degré de majesté, de sagesse, etc., n'avoir été qu'une hyperbole dont ils voyaient parfaitement la nature. Ce qui serait intéressant pour nous, ce serait de savoir s'ils ont réellement voulu désigner des attributs infinis au sens strict du mot, c'est-à-dire s'étendant aussi loin que la notion elle-même, excluant positivement toute limite. La chose n'est guère probable : c'est là une idée d'une nature très abstraite et qu'on ne voit pas même poindre dans les hymnes théosophiques. D'un autre côté, il ne semble pas moins inexact de mettre ces expressions uniquement sur le compte de l'exagération naturelle à l'esprit hindou, « incapable de faire échec à une imagination ardente (1). » Ce caractère qui plus tard distingua réellement la littérature classique et dont les hymnes théosophiques montrent déjà des traces, ne se rencontre guère dans le Rig-Véda. Les hymnes consacrés à Varuna peuvent en général compter comme des morceaux lyriques d'une inspiration réelle, ils portent l'empreinte d'une véritable conviction, d'un profond sentiment religieux. « Dans les autres livres, la religion des Védas est ritualiste et souvent fort spéculative, mais avec Varuna elle descend dans les profondeurs de la conscience et réalise l'idée de la sainteté. » Ainsi s'exprime M. Barth (2), qui trouve cependant que toute la collection des hymnes porte un caractère artificiel, mais qui est obligé de faire ici une exception. « Car c'est en Varuna que se trouvent réunis tous les attributs de la majesté et du pouvoir souverain que nous trouvons dans les autres dieux (3). » La vérité, à notre avis, se trouve entre ces deux interprétations extrêmes. Les chantres n'entendaient pas par ces expressions une infinité véritable dont ils n'avaient pas l'idée, mais des attributs aussi excellents qu'il était donné à l'homme de les imaginer et plus grands encore, c'est-à-dire des attributs indéterminés, illimités en ce sens qu'ils ne leur fixaient actuellement aucune borne.

(1) Whitney, dans la *Revue de l'histoire des religions*, sept.-oct. 1883. p. 137.

(2) *The religions of India*, p. 17.

(3) *Ibid.*, p, 16, cfr. Muir. *Sanscrit texts*, V, 61.

Nous admettons donc que *les dieux védiques étaient considérés comme des êtres personnels, indépendants, absolus dans leur nature et dans leur action, immortels* (1), *mais, non sans naissance, en général, et doués d'une perfection illimitée.*

III.

On le voit, si d'un côté les divinités célébrées dans les hymnes sont anthropomorphes en ce qu'elles renferment un double principe, l'un sensible, l'autre intelligent, unis de telle façon que ce dernier se manifeste au moyen du premier, elles présentent d'un côté des caractères essentiellement différents de la nature humaine. Mais quelle est la nature intime de ces êtres mystérieux dont l'Hindou se reconnaissait entièrement dépendant ? La meilleure manière de répondre à cette question sera de rechercher comment il est arrivé à cette croyance. Est-ce par le moyen des sens, ou par simple voie d'analogie, en concevant les éléments comme pénétrés d'une force semblable à celle dont il se sentait animé ? Ou bien toutes ces divinités ne sont-elles que des personnages mythiques, dont l'existence imaginaire serait le résultat de métaphores oubliées ? Aucune de ces théories ne nous semble admissible, les unes parce qu'elles ne tiennent pas compte de la nature de l'esprit humain, les autres parce qu'elles ne suffisent pas à expliquer les caractères que présentent les dieux du Rig-Véda.

Evidemment les dieux ne sont pas des fétiches au sens strict du mot.

Personne ne pensera à dire le contraire. Mais d'après une théorie qui n'est pas sans crédit, ils ne pourraient être que des fétiches transformés en vertu du progrès continu. Après les pages éloquentes consacrées par l'illustre M. Müller à combattre le fétichisme primitif (2), il est permis de passer rapidement sur ce sujet. L'homme qui, en possession de sa raison, s'adresse à un objet matériel, y voit nécessairement autre chose que de la matière. Comment parlerait-il à un

(1) *Amrita* est synonyme de *deva*, dieu.

(2) *Origine et développements de la religion*, trad. Darmesteter, p. 48-108.

être dont il ne pourrait se faire entendre ? Pour quelles raisons l'entourerait-il de ses hommages ? Evidemment s'il s'agit ainsi, c'est qu'il le croit intelligent, puissant et supérieur à lui-même. Dès lors l'objet sensible n'est plus que l'enveloppe, la manifestation ou le symbole de la divinité. Du reste, les faits confirment les raisonnements : il n'existe pas de fétichisme au sens strict du mot. Sans doute, le partisan du fétichisme primitif, s'appuyant sur la théorie du progrès continu, dira qu'il a dû en exister. A cet argument il suffira de répondre, au nom de l'histoire, par une négation catégorique, en ce qui regarde le développement religieux des peuples.

Le mythisme ne voit dans les divinités que des êtres anthropomorphes, éclos dans l'imagination des peuples primitifs à la suite de métaphores dont la véritable nature avait été oubliée. Est-il nécessaire de revenir sur cette théorie après la réfutation — restée jusqu'ici sans contradiction — de M. de Harlez (1) ? La chose serait superflue. Remarquons seulement que pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que le souvenir de la nature élémentaire des héros mythiques se fût perdu chez leurs adorateurs. Ce n'est certes pas le cas dans le Rig-Véda. L'Agni que le rishi invoque, par exemple, est le feu qui naît du frottement des deux bois consacrés, et que le prêtre produit dans le sacrifice même (2). Le Soma est le jus qui se trouve dans la marmite sacrée, et cette conception est bien primitive, puisque le Haoma avestique, le frère de Soma, est également et le génie qui donne la sagesse, la force, la puissance et en même temps la plante dont on exprimait le jus sacré et le jus lui-même. « Cueille-moi, exprime-moi dans le sacrifice » dit Haoma à Zoroastre. « Crois sur toutes les montagnes, prospère dans tous tes troncs, tes branches, tes rameaux, » lui dit le fidèle dans ces hymnes où Zoroastre et le poète lui demandent tous les biens (*Ys*. IX. 7; X, 12). En tout cas quelle qu'ait été à l'origine la nature des dieux védiques, cette théorie ne suffirait plus à expliquer les caractères qu'ils présentent dans

(1) *Muséon*, I, n° 1, p. 73.

(2) Voir *RV.*, III, 10, traduit ci-dessus, et les hymnes traduits par M. de Harlez dans le *Muséon*, I, n° 1, p. 83 et suiv,

les hymnes (1). Ce serait réduire la religion védique à l'anthropomorphisme que nous allons examiner.

D'après ce système, l'idée de la divinité ne serait que le résultat d'une tendance instinctive qui porte l'homme à attribuer aux forces naturelles un caractère analogue au sien : l'activité exercée par celles-ci est reportée sur un principe vivant semblable à celui d'où procède l'activité humaine (2). Ainsi s'expliquerait la divinisation des éléments dont l'éclat, le pouvoir bienfaisant ou terrible excitent en lui l'admiration, l'amour ou la terreur. Si telle fut la conception primitive des divinités védiques, elle a bien changé dans le Rig-Véda. Sans doute on pourra de cette manière expliquer leur existence perpétuelle. La nature est soumise à des lois invariables ; les éléments, s'ils disparaissent ici, continuent de subsister ou reparaissent bientôt ailleurs. Il en fut ainsi dans le passé, il en sera ainsi dans l'avenir pendant que les générations humaines continueront à se suivre dans la tombe. Quant à la science et à la puissance universelle qui leur sont attribuées, on l'expliquera — un peu plus difficilement — en considérant toutes ces expressions comme des hyperboles. Mais il est une autre classe d'épithètes dont la théorie en question ne saurait rendre compte ; ce sont celles qui ont trait à la nature *absolue* des dieux. On l'essaiera peut-être en disant que des épithètes de ce genre, comme par exemple *svaxatra*, « *a se regnans* », parfaitement applicables à un mortel, ont été reportées sur les éléments anthropomorphisés. Mais ces qualités attribuées à l'homme, être dépendant, ont nécessairement un sens relatif ; appliquées à des êtres divins, au delà desquels l'Hindou ne concevait plus rien, elles prenaient un sens absolu. Dès lors il n'y a plus d'anthropomorphisme proprement dit, puisque les dieux revêtent une nature essentiellement différente de la nature

(1) Il va sans dire que nous ne rejetons pas le mythisme dans les développements de la religion indo-germanique, et dans la religion védique elle-même. Il ne s'agit ici que du mythisme en tant qu'on voudrait expliquer par là l'origine même de cette religion.

(2) La théorie envisagée ici serait peut être désignée plus exactement par le nom d'animisme. Mais ce mot semblerait exclure les divinités où le caractère humain prédomine, comme les Ribhus, Indra. Au reste, la distinction importe peu au point de vue où nous nous plaçons dans ce travail.

humaine. Les rishis n'auraient-ils pas vu cette conséquence? Dans ce cas notre raisonnement n'aurait pas de portée. Mais ce fait est bien peu vraisemblable. En effet, les dieux étaient conçus comme des êtres supérieurs à l'homme et aux éléments visibles comme tels, et comme indépendants dans leur sphère propre ; d'un autre côté on répète sans cesse qu'ils possèdent par eux-mêmes la force, la science, etc... Dire que les poètes qui unissaient ces deux idées n'ont pas conçu d'une manière confuse au moins l'idée de l'absolu, c'est leur prêter, on ne sait pourquoi, une faiblesse d'esprit peu commune, d'autant plus que partout dans le Rig-Véda on voit percer l'idée d'une cause première, si connexe avec l'idée d'un être absolu. Dira-t-on que ces expressions prouvent un commencement de spéculation philosophique, et qu'ainsi ils ne représentent pas une conception populaire? De cette manière on pourra laisser à ces épithètes leur sens le plus strict, sans entamer l'anthropomorphisme exclusif. Nous admettons le fait, mais non les conclusions. Les rishis qui célébraient ainsi les dieux avaient reçu la notion vulgaire, comme un héritage commun des ancêtres. Qu'ils l'aient développée par la réflexion, il n'y a pas de doute; mais celle-ci ne commence pas par altérer la nature de l'idée spontanée ; elle ne fait qu'en accentuer les traits vagues et indistincts. Au reste la fréquence même de ces épithètes prouve qu'il ne s'agit pas ici d'une idée isolée, s'éloignant plus ou moins peut-être de la notion généralement admise. Ces expressions doivent donc être prises dans leur sens propre. Elles représentent les *dévatâs* comme des êtres possédant des attributs et une action indépendante.

Cette conclusion est corroborée par d'autres arguments. Le premier est tiré de l'attitude de l'Hindou vis-à-vis de ses dieux. Tous avaient part à ses adorations ; tous étaient invoqués comme les maîtres absolus, les dispensateurs indépendants des biens qu'on leur demandait. Nulle part ils ne sont considérés comme des intercesseurs auprès d'un être, dont ils ne feraient que répartir les bienfaits.

En second lieu l'idée d'un être essentiellement distinct du monde visible, auteur et maitre souverain de l'homme et de l'univers, étant lui-même sans cause ultérieure, remonte très probablement jusqu'aux origines de la religion védique.

Tel en effet apparaît Varuna. Il a fait l'univers, il le gouverne par des lois immuables. Maître absolu des hommes, il punit les transgresseurs de ses volontés souveraines. Ce qu'on lui demande le plus souvent, c'est le pardon des péchés, la faveur de son amitié (1). Il est vraiment le monarque universel et *indépendant* de tout ce qui existe (2). Cette conception est ancienne ; elle remonte peut-être à l'époque indo-éranienne (3). En effet entre le Varuna du Véda et l'Aura — Mazda de Darius et de ses successeurs, malgré des différences réelles, la ressemblance est frappante.

Aura-Mazda est le grand dieu ; il a fait la terre, le ciel, les hommes, (Inscr. d'Alvend, 0. 1-4. Il est le plus grand des dieux (Inscr. de Persépolis, H, 1,2). Il défend la pensée mauvaise et veut qu'on suive le droit chemin. (Inscr. de Persépolis NRa, 56-60). Partout Darius lui attribue ses victoires, sa royauté, et réclame son secours. Il n'oublie cependant pas entièrement les dieux inférieurs. (*Aura-Mazdâ, upastâm baratuv hadâ vithibis bagaibis. A. M. opem ferat cum diis gentilibus*, entre autres, inscr, de Persépolis, H, 13,

(1) I, 24, 15-25, 1 ; II, 28, 6 ; III, 54, 18 ; VIII, 42, 1.

(2) *Samrât*, I, 25, 10. *Svarât*, II, 28, 1.

(3) C'est l'opinion de Roth (*Zeitschrift der morgenl. Ges.* VI, p. 76 et suiv. et de Ludwig (*Die philos. und relig. Anschauungen d. Veda*, p. 52), qui regardent comme identiques, Varuna et Ahura (aura) Mazda. Elle soulève quelques difficultés qui ne nous permettent pas de nous y rallier sans restriction. D'abord les Grecs n'ont pas vu chez les Perses un dieu suprême tel qu'Aura Mazda (cf. de Harlez, *Introduction à l'étude de l'Avesta*, etc., p. XIV, XV). D'un autre côté Cyrus et Cambyse apparaissent dans les inscriptions comme de francs polythéistes. Leur attitude ne s'expliquerait pas facilement s'ils avaient professé la religion de Darius. Il semblerait donc que ce soit celui-ci qui le premier la mit en honneur et la professa devant ses sujets de toute langue. Ce fait pourrait s'expliquer de deux manières. Le culte d'Aura Mazda, supplanté ou relégue à l'arrière-plan chez le peuple perse par celui des génies élémentaires, avait été conservé dans la famille de Darius, ce qui est peu vraisemblable ; ou bien le souvenir de cette grande divinité des Indo-éraniens se raviva chez Darius au contact de personnages distingués de nation juive, La Bible nous apprend en effet que les grands rois choisirent plus d'une fois leurs ministres parmi les Juifs. Cette hypothèse est d'autant plus plausible qu'après les travaux de M. de Harlez, il n'est plus guère permis de douter de la grande influence des doctrines judaïques sur la formation du système zoroastrien. (Voir *Introduction* p. CXIX et suiv. et *Origines du zoroastrisme*, p. 271 à la fin.

14,15). La position de ces dieux des tribus est bien inférieure dans les inscriptions. Telle fut peut-être aussi à l'origine celle des génies élémentaires chez les adorateurs du grand roi Varuna. Malheureusement il n'est guère possible d'arriver à des résultats précis sur l'âge et l'origine des hymnes. Mais en aucun cas Varuna ne peut être regardé comme une création tardive, née de la réflexion. Les faits constatés par Lanman sur l'âge relatif des hymnes d'après les formes grammaticales, malgré leur caractère incomplet, suffisent à démontrer que les hymnes à Varuna ne sont pas des plus récentes (1).

Il est une autre raison qui semble au contraire les faire remonter à une époque où les idées professionnelles des rishis n'avaient pas encore altéré la religion populaire. Le chantre se présente devant lui non pour lui communiquer la force de combattre ses ennemis, mais bien pour lui demãnder le pardon de ses fautes, et se reconnaître son esclave (2). Cela nous rejette bien loin du temps où les prêtres prenaient l'attitude de nourriciers des dieux, auxquels ils devaient bientôt se substituer avec un cynisme sans exemple dans l'histoire religieuse des peuples (3). L'idée d'un être transcendant apparaît ainsi à l'aurore même de la religion védique ; elle ne se révèle pas avec moins de force vers son déclin. La réflexion religieuse et philosophique débute dans le Rig-Véda par la recherche d'une cause première, unique (4). Cette tendance vers l'unité partout visible, d'abord flottante entre un monothéisme plus ou moins parfait et le panthéisme, finit par s'attacher à celui-ci. La portée de ce fait ressortira de la partie de ce travail, où la religion védique sera étudiée dans son développement. Remarquons seulement ici qu'au début l'idée réflexe représente nécessairement d'une manière fidèle l'idée directe et spontanée, qu'elle ne fait qu'élucider et préciser. Or, avec une telle conception, il suffisait d'un minimum de réflexion pour arriver à l'idée, imparfaite du

(1) Lanman, *On noun inflection in the Veda*, p. 576-581.

(2) *R. V.* VII, 86-5. *Ava drugdhâni pitryà sryâ na*h — et ib. 7. *Aram dàso na milhushe karãnyaham devâya... anâgâ*h.

(3) Weber, *Indische studien*, X Band, 1stes heft, passim.

(4) X, 72-129 etc., surtout X, 121. « *Hiranyagarbha...* » naquit seigneur *unique* de tous les êtres... à *quel dieu* présenterons-nous notre offrande ?

moins, de l'absolu. Il n'était pas nécessaire pour cela que les dieux-éléments eussent été jamais conçus, comme autant de causes premières. Il suffisait que l'on crût à l'existence d'un être de cette nature ; des causes diverses pouvaient amener son application à des entités conçues à l'origine d'une manière toute différente.

L'anthropomorphisme pur n'explique donc pas la notion de la divinité telle qu'elle apparaît dans le Rig-Véda. On pourrait néanmoins être tenté de croire que telle fut sa forme primitive (voir p. 33) dès lors il faudra regarder la conception de la cause première, comme un développement de celle de l'être absolu. Or, ceci est invraisemblable : 1° parce que cette dernière est très imparfaite et mêlée de contradictions, dans le Rig-Véda (voir p. 139-140) tandis que la 1re est très explicite, très constante ; 2° parce que l'idée de la cause première précède celle de l'être absolu, dans l'ordre des connaissances humaines : elle n'est en effet, que l'idée de la divinité envisagée dans sa relation des causalités avec le monde contingent et visible, premier objet de notre connaissance. L'Être absolu est cette même cause première considérée en elle-même. La première de ces idées n'emporte autre chose que celle de l'existence de la divinité, la seconde implique une considération de sa nature. Au reste nous sommes loin d'exclure l'anthropomorphisme appliqué aux éléments des origines védiques. Mais il nous paraît qu'il faut admettre autre chose à côté de cette théorie, qui n'explique pas le caractère le plus essentiel des *dévatâs*, le caractère qui les élève réellement au-dessus du monde visible, et force l'homme à se prosterner devant elles pour leur rendre des hommages divins. Ceci nous conduit naturellement à rechercher comment l'Hindou fut amené à concevoir la divinité. Mais sur ce point les documents positifs faisant défaut, il sera nécessaire de recourir à l'observation de la marche de l'esprit humain en général, et de vérifier ensuite nos conclusions par l'examen des textes védiques.

(*A continuer*). Ph. Colinet.

LE CARACTÈRE INTERNATIONAL

DE

L'ANCIENNE LITTÉRATURE FLAMANDE.

L'étude approfondie de la littérature a prouvé qu'au treizième siècle, et à des époques antérieures, les poètes et les artistes en général s'efforçaient de satisfaire leur public d'une toute autre manière que pendant les siècles suivants. De nos jours, par exemple, l'on ne pardonne guère à l'artiste le manque d'originalité, détail auquel les poètes du moyen-âge attachaient une médiocre importance.

Certes, c'est une maîtresse qualité que l'inspiration primesautière et originale, c'est même l'une des marques caractéristiques du génie ; mais à cette époque le public s'inquiétait peu des dons intellectuels de l'artiste ; on lui demandait en premier lieu de flatter les goûts régnants, et de sacrifier à l'esprit populaire et aux mœurs de la contrée où son œuvre voyait le jour.

Il en est tout autrement aujourd'hui. Nous voyons fréquemment un homme au goût à demi exercé, au coup d'œil peu sûr, émettre sans hésiter un jugement défavorable soit sur un tableau, soit sur un poème, soit sur une composition musicale, parce qu'un effet de lumière ou de pose, quelques vers détachés, une phrase musicale isolée présentent quelque analogie avec des traits relevés ailleurs.

C'est à peine si l'on admet que des peintres formés à la même école, des musiciens qui se sont développés sous une direction commune, puissent présenter une certaine analogie dans la perception et l'analyse de la nature et des sons. Aussi voit-on plus d'un talent, aux envergures trop faibles pour planer du coup dans les sphères géniales, retomber sur le sol en perdant tout courage et toute ardeur.

Rien d'étonnant donc à ce qu'un génie excentrique —

qu'on me permette d'évoquer ici le souvenir de Richard Wagner — arrive à se procurer une soudaine notoriété.

A raison de cette critique impitoyable qui n'admet pas des lignes ou des sons déjà employés, l'on voit beaucoup d'artistes préconiser avant tout l'originalité. Ils se trompent pourtant. La recherche en cette matière doit être réprouvée énergiquement. Elle est bien plus pernicieuse que la direction naturelle d'un esprit sérieux et méditatif, familier avec les grandes traditions artistiques. Notons que le ruisseau qui clapote sur son lit pierreux, ou l'avalanche qui gronde le long des montagnes ne sont pas seuls de leur espèce. « La nature ne s'inquiète guère d'être originale, » dit Théophile Gauthier; « l'univers depuis la création n'est qu'une perpétuelle redite, jamais les arbres verts n'ont essayé d'être bleus. »

On ne raisonne pas de la sorte sur le terrain artistique. Jadis les artistes se traçaient d'autres principes, obéissaient à des exigences qu'ils s'imposaient eux-mêmes. De son côté le public dictait d'autres conditions. Il suffisait à l'œuvre, originale ou non, de caresser la fibre populaire, les gloires patriotiques, comme le fit l'Iliade chez les Grecs, l'Énéide chez les Romains. C'était tout ce qu'il fallait pour avoir droit aux honneurs de la transcription, de la publication, de la diffusion, que dis-je ?... ce système ouvrait la voie à une quasi-immortalité!

Bref, ni les poètes ni les autres artistes ne s'attachaient à la recherche aveugle et obstinée de l'originalité.

Les écrivains néerlandais n'hésitaient pas à intituler leurs productions : « *Uten walsche* » (1) *(traduit du français)*, ou d'avouer : « *Als ict in 't walsce hebbe gehoord* (2), » *(comme on raconte en français)* alors même qu'on y trouvait des parties entièrement inconnues. Par contre les traductions littérales étaient rares. Prenez l'histoire de notre littérature, voyez celle de nos voisins français, allemands, anglais; fouillez toutes les lettres européennes, vous trouverez partout un fait significatif : des moindres œuvres des premiers temps du moyen-âge, aucune ne reste le patri-

(1) *Reinaert.*
(2) *Lancelot.*

moine exclusif d'une nation. Elles voyagent au contraire de pays en pays, en acquérant le droit de cité.

Comment ce phénomène littéraire se produisit-il ? Quels furent les poètes flamands, originaux ? Leur œuvre est-elle de provenance romane ou germaine ? C'est ce qu'il est souvent difficile de déterminer, même pour le célèbre récit de la bataille de Roncevaux : *La chanson de Roland.* Les recherches sur l'origine de ce poème sont d'autant plus ardues que l'intérêt ne nous en a été révélé par la critique que plusieurs siècles plus tard.

D'ailleurs la forme primitive des récits des premiers temps du moyen-âge, les anciens textes sont généralement introuvables. Cela se conçoit aisément. Ne résultaient-ils pas à la fois d'un travail personnel et de communications directes et verbales ?

L'auteur du *Lancelot* (ou plutôt *Ancelot*) néerlandais nous déclare sans ambages qu'il a écrit non pas d'après ce qu'il a lu, mais d'après ce qu'il a entendu.

Nous n'entendons pas nous occuper dans ces pages de l'origine des lettres flamandes au moyen-âge. C'est là un sujet qui mérite un travail spécial, pour autant qu'il n'ait pas été fait déjà.

Nous n'avons d'autre but que de démontrer avec pièces à l'appui les mérites que l'histoire doit attribuer à la littérature flamande, soit qu'on l'envisage au point de vue de la littérature internationale, soit qu'on la considère comme un centre autour duquel gravitent les écrivains français, anglais ou allemands, et que l'on établisse ce que les lettres flamandes doivent à l'étranger.

Cette démonstration est de la plus haute importance. Il ne nous sera guère difficile de prouver par exemple, que nos voisins les Allemands, ont contracté chez nous une dette littéraire considérable. Ils doivent bien plus à la Belgique dans leur littérature ancienne que la Belgique ne leur doit. Nos voisins du reste ne se font pas faute de le reconnaître.

Il n'y a plus de doute aujourd'hui que maints récits carlovingiens, tels que ceux d'*Ogier le Danois* ou d'*Ardenne*, de *Malagys*, etc. n'aient été écrits primitivement en néerlandais (1) et transportés ensuite sur la rive droite du Rhin;

(1) Cf. Lindemann. *Literaturgeschichte* 117, sqq.

leur origine est bien supérieure à celle d'autres ouvrages thiois. C'est ainsi que *Regnier van Montalbaen* (1), ouvrage tiré de notre chef-d'œuvre *De vier Heemskinderen* (*Les quatre fils Aymon*), a pris la route de France et notre *Reinaert de Vos* a émigré vers la Germanie à une époque encore plus reculée.

Parmi ces vieilles *Saga* il n'en est peut-être pas de plus répandue, de plus universellement populaire que la légende de St-Théophile. C'est un exemple frappant d'élaboration internationale.

A ce titre on me permettra de m'y arrêter quelques instants. Cette légende qui s'est confondue plus tard avec celle de Faust, à laquelle elle est bien antérieure, nous paraît être d'origine anglo-saxonne, ce qui du reste n'est pas un cas isolé dans notre littérature. On la trouve en forme de dialogue au temps de Guillaume-le-Conquérant, soit vers la moitié du onzième siècle; mais le texte primitif en est perdu.

Les données historiques en sont bien plus anciennes; en 835 la merveilleuse légende existait déjà en grec. Paul-le-Diacre la traduisit en latin et Roswitha, la célèbre nonne de Gandersheim, en Saxe, la mit en vers.

Son exemple fut suivi par un poète français, probablement Marbode, évêque de Rennes; Surius et Bollandus en introduisirent le texte dans leurs *Acta Sanctorum*.

Plus tard *Théophile* fut traduit dans presque toutes les langues européennes. St-Bernard, St-Bonaventure, Albert-le-Grand travaillèrent avec ardeur à le répandre, et le fameux Ruteboeuf en fit un mystère.

Traduite en néerlandais, répandue dans toutes nos contrées, cette légende eut les honneurs des représentations dramatiques comme des chants des ménestrels, qui la colportèrent sous forme de poème épique.

Enfin, dans notre siècle, ce pieux récit fut publié dans une édition du littérateur belge Ph. Blommaert, d'après un texte du quinzième siècle.

Nous ne voulons pas établir ici une comparaison entre la légende de St-Théophile et celle de Faust. Nous ferons simplement remarquer qu'à la fin du seizième siècle un écrivain

(1) J. Barrois suppose même que le texte français est d'origine thioise.

anglais, Marlowe, enchâssa dans son *Docteur Faust* des détails qu'il avait empruntés au récit de Théophile. Dans les Pays-Bas, Faust donna naissance à la pantomime *De Sleutel der Hel* (*La Clef de l'Enfer*) éditée en 1587 par Jean Spiers.

Passons à présent à des particularités beaucoup moins connues sur les lettres internationales. On sait avec quel enthousiasme peuples et poètes s'approprièrent les légendes dans lesquelles on voyait le vice en contact avec des apparitions surnaturelles. Plus tard lorsqu'un goût plus réaliste se fut introduit dans la bourgeoisie flamande, par suite du développement spontané et excessif du commerce et de l'industrie qui fit monter au plus haut degré la puissance du peuple, plus tard, dis-je, on s'amusait surtout à la lecture de récits où les malices journalières, la vanité, la parcimonie étaient dépeintes et ridiculisées. C'est ce qui a assuré au piquant récit des démêlés entre le loup et le renard une si grande popularité. Volontiers on y cherchait des personnalités, ce qui n'excitait pas médiocrement l'intérêt du lecteur.

Tout le monde connait ce *Roman* flamand dans la rédaction de Guillaume, qui s'intitulait « l'Auteur de Madoc » (*Willem die Madoc maecte*), au treizième siècle.

On sait qu'il fut composé tout comme d'autres morceaux, d'après des données françaises (*uten walsche*). Il n'est pas possible cependant de conclure de ce fait à une traduction proprement dite. Toute l'intrigue se base sur l'inimitié qui règne entre le loup et le renard et se manifeste dans les aventures les plus variées.

Il est parfaitement inutile de combattre l'argumentation de M. Paulin Paris qui n'entend pas laisser à la Belgique l'honneur d'avoir produit et remanié ce *roman*. Il croit à un original français sans avoir lu le texte flamand, sans même avoir une notion exacte des idées qui ont cours parmi les savants allemands.

Le célèbre philologue, W. Grimm, considère la Flandre comme la seule et véritable patrie du roman du renard.

Nous verrons plus loin jusqu'à quel point cette opinion est fondée. Bornons-nous pour le moment à une remarque essentielle, inconnue peut-être au lecteur. Le *Théophile*,

dont nous venons de parler, existait depuis des siècles, lorsqu'il fit son entrée dans l'Europe occidentale. De même l'amusante querelle entre Reintje et le sire Loup était déjà quatre fois centenaire avant d'arriver en Flandre.

Néanmoins il est prouvé que nous n'en devons absolument rien à la France.

Un auteur arabe fort connu, Ibno'l Djauzî, qui mourut en 1200, a colligé tous les dictons et proverbes se rapportant aux dissentiments du loup et du renard. Il nomme même (1) plusieurs auteurs qui racontèrent successivement la drôlatique histoire. Il remonte jusqu'à son docte compatriote As-scha'bî, qui mourut en 723, au moins deux ou trois siècles avant que la fable en question ne fût connue en latin dans la Flandre, sous le nom d'*Isengrinus*.

Présentons encore d'autres exemples.

Le noyau de la plus ancienne légende concernant le St-Gral et le roi Arthur gît sans conteste dans des traditions orientales.

La légende du *Ridder met de zwaan (Chevalier au cygne)*, le fondateur fabuleux du duché de Brabant, a laissé des traces dans les plus anciens récits de l'Hindoustan (2).

Il est donc vrai que les poètes du moyen-âge n'écrivaient pas uniquement d'après des œuvres européennes dont ils se transmettaient l'idée mère. Il n'est pas moins certain que plusieurs grands poèmes, dont la découverte nous est contestée par les Français, ont une origine commune dans le monde ancien. Pour établir péremptoirement combien l'imitation et le remaniement des œuvres existantes entrait bien plus dans les goûts et les tendances de cette époque-là que la prétention à l'originalité, nous nous permettrons d'invoquer encore quelques exemples recueillis dans le seul domaine de la littérature dramatique, et principalement dans des pièces qui se rattachent à l'histoire sacrée.

(A continuer). Dr PAUL ALBERDINGK THIJM.

(1) Dr de Goeje, *Handelingen*, etc. *der Leidsche maatschappij*, 1879.
(2) Cassel, *Der Schwan*, n. 63.

REVUE CRITIQUE.

Les Époques littéraires de l'Inde. Études sur la poésie sanscrite par Félix Nève. — Bruxelles-Paris, 1883. VIII-520 pp. in-8°.

« Dans quel dessein puis-je actuellement présenter au public la suite de mémoires et de notices que l'on trouve réunis dans le présent volume ? » M. Nève répond lui-méme à cette question qu'il se pose dans sa préface. « C'est le fruit et la justification de mes tentatives réitérées pour signaler le mouvement fort rapide des études indiennes, pour vulgariser dans mon pays les travaux les plus importants qui marquaient d'année en année à l'étranger leur essor et leurs progrès. » Nous pensons qu'à côté du but modeste de simple vulgarisation qu'il se proposait, l'éminent professeur de Louvain en a réalisé un second, non moins important. Son recueil sera de la plus haute utilité à tous ceux qui abordent l'étude de la langue et de la littérature sanscrites. Il suffira d'une rapide analyse pour faire partager cette conviction au lecteur.

Sans compter une introduction sur l'histoire de l'indianisme en Europe, l'ouvrage de M. Nève peut se diviser en sept sections : l'épopée sanscrite, les Pourânas, le drame indien, la philosophie, les poètes moralistes, le Bouddhisme et la littérature de l'Inde moderne. Ces différents sujets rentrent, comme l'indique leur titre, dans l'idée générale du livre : ils constituent vraiment les *époques littéraires de l'Inde*. A ceux qui s'étonneraient de l'absence de tout aperçu sur les écritures védiques, nous rappellerons que dès 1842 M. Nève traduisait en français une partie des hymnes du Rig-Vêda et que son *Essai sur le mythe des Ribhavas* lui avait assuré une place distinguée parmi les exégètes védiques. S'il a renoncé à de nouvelles investigations dans ce champ, c'est, il nous l'apprend lui-même, qu'il croyait superflu « d'y revenir sans pouvoir leur consacrer un labeur non interrompu et en quelque sorte exclusif. »

Dans son *Introduction*, M. Nève nous fait assister au premier épanouissement des études indiennes. Les Anglais ayant rapporté en Europe les monuments originaux de la langue sanscrite, un enseignement méthodique en eut bientôt répandu partout la connaissance raisonnée. Une fois connu, le sanscrit ne tarda pas à révéler l'affinité de son organisme avec les langues classiques et ce fait, en marquant le point de départ des plus fécondes recherches, créa une science nouvelle : la philologie comparée. En même temps les œuvres écrites dans cette langue merveilleuse

trouvaient pour les interpréter une pléïade d'érudits. Deux grandes questions s'imposèrent dès l'abord, la chronologie et la valeur esthétique des principaux monuments de la langue sanscrite. Quant à l'âge de ces monuments, M. Nève se prononce dans le sens d'une ancienneté très relative ; et d'autre part la supériorité appartient sans conteste aux notions sur le beau qui ont présidé à la culture des peuples modernes.

Pour donner une idée de l'épopée hindoue, M. Nève arrête son choix sur le *Mahâbhârata*. Il l'étudie au point de vue moral et littéraire et cela surtout dans les portraits de femmes. On sait quelle place d'élite les vertus de la femme tiennent dans les siècles héroïques de l'Inde et les noms de Draupadî, de Sâvitri, de Pramadvarâ, de Damayantî et de Sacountalâ sont devenus les types consacrés du courage, du dévouement conjugal, de la fidélité au devoir. Lorsque M. Nève fit paraître pour la première fois en 1844 ses traductions des épisodes du Mahâbhârata, elles étaient pour la plupart inédites. S'il n'en est plus ainsi aujourd'hui, ces extraits n'en gardent pas moins toute leur valeur, même en présence des corrections que le texte a subies et de nouvelles traductions qui ont été publiées. Car d'une part il avait été fait assez de retranchements à la lettre et de l'autre une analyse aussi exacte que poétique n'a rien à envier au vague dessin de M. de Lamartine et à la version trop servilement raide de M. Émile Burnouf.

A côté des deux grandes épopées, il existe dans l'Inde une série de dix-huit poèmes cosmogoniques et théogoniques, qu'on désigne sous le nom de *Pourânas*. Destination, matière, transformation des croyances, composition poétique, tels sont les points principaux auxquels M. Nève ramène sa savante étude sur les Pourânas. La caste sacerdotale s'étant acquis le droit d'interpréter la tradition légale, il en résulta une littérature qui fit suite aux chants sacrés d'origine antique, vastes recueils destinés à résumer les croyances, les lois, les généalogies, les légendes. Mais comme sur le sol de l'Inde les croyances et les dogmes varièrent bien des fois durant le cours des siècles, nous voyons dans les Pourânas les traditions se transformer parallèlement et le Brahmanisme faire place au Çivaïsme et au Vishnouïsme. Œuvre d'imagination, les Pourânas abondent en longues amplifications trop souvent banales. On rencontre pourtant « quelques descriptions riches,mais vraies de la nature indienne, quelques peintures allégoriques où le sentiment moral se traduit avec force et noblesse,quelques scènes où se reflètent les affections de famille, enfin quelques traits où se fait jour une douce humanité échappant à la tyrannie de croyances mystiques et superstitieuses. »

On reconnaît dans l'*Essai sur l'origine et les sources du drame indien* le savant critique de Càlidâsa et de Bhavabouti. M. Nève étudie d'abord les origines du drame indien, il donne ensuite la classification des œuvres dramatiques et enfin termine par un aperçu sur le style et l'art

théâtral et une étude comparative sur les poèmes sanscrits antérieurs et la littérature dramatique des autres peuples. S'il ne faut pas attacher beaucoup d'importance aux enseignements brahmaniques qui donnent au drame une origine divine, il est pourtant vraisemblable que chez les anciens Hindous le premier spectacle eut le caractère d'un acte religieux et c'est au premier développement du culte de Vishnou que l'on rapporterait les essais qui préparèrent la poésie dramatique. C'est principalement dans les deux grandes épopées sanscrites que les dramaturges ont cherché le canevas de leurs drames. Ainsi la *Reconnaissance de Sacountalâ* est tout entière dans la Bharatide. Autant faut-il en dire du *Vikramorvaçi* et du *Mâlavikâgnimitra*; mais surtout du *Vênîsanhara* et du *Pratchanda-Pândava,* qui sont des histoires du *Mahâbhârata* transportées sur la scène. A côté de ces grandes œuvres, on distingue des compositions plus simples où se reflètent à nos yeux divers aspects de la société indienne : telles sont surtout le *Mritchakatikâ*, le *Mâlatîmâdhavam* et le *Ratnâvalî.* Il y a même des pièces d'histoire politique et de controverse philosophique, comme le *Moudrârâkschasa* et le *Prabôdha-Chandrodaya.* Si l'on voulait résumer ses impressions sur la composition et le style des drames hindous, on dirait avec M. Nève que si le dialogue a été traité en maître par Câlidâsa, les Hindous par contre n'ont jamais eu l'entente de l'action; le style est varié, mais manque d'harmonie. On a souvent agité la question de l'influence du théâtre grec sur celui de l'Inde et récemment encore M. Windisch défendait cette influence au Congrès des Orientalistes de Berlin. M. Nève pense que pour spécieuses que soient les affinités signalées, elles peuvent n'être que des inventions qui se présentent chez plus d'un peuple au berceau de l'art dramatique.

Pour donner une idée de la philosophie hindoue, M. Nève arrête son choix sur l'*Atmabodha*, poème du fameux Çankara Acharya. Il en présente une version commentée, précédée d'un coup d'œil sur la philosophie védantique. L'auteur en étudie les développements successifs depuis l'âge védique jusqu'à l'époque de Çankara, où elle prit au sein des écoles brahmaniques la prépondérance sur tous les autres systèmes. Toutefois la doctrine védantique des siècles modernes diffère sensiblement de la même doctrine de ce nom qui reçut dès le VIII[e] siècle des formes arrêtées. C'est au nom du philosophe Çankara que se rattache l'exposé complet de la théorie védantique. M. Nève consacre à sa vie et à ses écrits un chapitre qui nous paraît constituer une importante contribution à l'histoire de la philosophie indienne et qu'on peut s'étonner de voir omis par M. Paul Deussen dans l'énumération des ouvrages qui ont précédé son *System des Vedânta.*

Il reste à considérer un dernier aspect de la littérature sanscrite : c'est la poésie gnomique. Elle ne tarda pas à faire invasion partout et

Boethlingck a pu porter jusqu'à 7613 le nombre des sentences éparses dans la multitude des livres sanscrits aujourd'hui connus. Le plus célèbre des poètes gnomiques est sans contredit Bharthrihari dont nous possédons trois ouvrages connus sous le nom de *Centuries*. Ce fut dans l'apologue et le conte que la poésie gnomique atteignit sa perfection ; car « les apologues, dit M. Nève, n'ont toute leur saveur littéraire que par le retour continuel des réflexions et des sentences en vers. » Le développement de ces fables fut assez considérable pour remplir deux grands recueils, le *Pancha-Tantra* et le *Hitopadêça* ; elles parvinrent jusqu'en Europe grâce à de nombreuses versions pehlevies, arabes, persanes, syriaques et hébraïques.

Il est permis de se demander si la littérature de l'Inde se restreint aux ouvrages sanscrits et si les idiomes modernes de la Péninsule n'ont pas à revendiquer quelque chef-d'œuvre de l'esprit. Un savant illustre, M. Garcin de Tassy, s'est chargé de populariser en Europe les spécimens les plus curieux de la langue hindoustanie. Nul n'était mieux placé que M. Nève pour apprécier le travail considérable de l'orientaliste français : aussi la notice qu'il lui consacre peut-elle passer à bon droit pour une excellente introduction dans le domaine des études hindoustanies.

M. Nève consacre ses dernières pages au Bouddhisme. Toute étude sérieuse dans cette branche de l'indianisme doit avoir pour point de départ la personne de Çâkyamouni. Après tant de travaux sur la vie du Bouddha, le doyen des orientalistes de Leide, M. Kern, n'a pas jugé indigne de sa brillante carrière scientifique d'écrire une histoire du Bouddha. M. Nève donne une attention spéciale à la biographie de M. Foucaux et à l'ouvrage de Mgr Bigandet sur le Bouddha des Birmans. Deux autres chapitres sont consacrés aux écritures bouddiques. La littérature du Bouddhisme consiste surtout en codes religieux et moraux On cite pourtant un drame bouddhiste, le *Nâgânanda*. M. Nève en fait une analyse détaillée : c'est la glorification du sacrifice personnel selon le Bouddhisme.

Nous pouvons avec plus de droit répéter en terminant cette minutieuse notice ce que nous disions en la commençant. M. Nève nous a donné un excellent livre : il sera tout à la fois une facile introduction à ceux qui abordent l'étude de la littérature sanscrite et pour tous une mine féconde où ils puiseront les meilleurs et les plus sûrs renseignements sur les œuvres du génie indien.

J. VANDENGHEYN.

Manuale della lingua Persiana, Grammatica, Antologia, Vocabolario del Dott. Prof. Italo PIZZI. Lipsio. W. Gerhard 1883.

Le néopersan, quoiqu'appartenant sans aucun doute à langues indogermaniqnes, est étudié d'ordinaire conjointement aux deux langues

d'un caractère tout différent : l'arabe et le turc. Il serait difficile de faire autrement. D'abord, presque tous les auteurs néopersans sont tellement pénétrés de l'esprit de l'Islam que la connaissance de cette religion née en Arabie est absolument nécessaire pour bien comprendre leurs œuvres. Ensuite un mauvais goût littéraire a introduit dans la langue même une foule de mots arabes, de manière que la connaissance de la langue elle-même reste incomplète si l'on n'y joint celle de l'arabe. Peu d'écrivains néopersans sont restés à l'abri de cette influence, et se sont efforcés, non-seulement d'écrire un persan pur, mais encore de ne pas sortir d'un cercle d'idées purement éraniennes. En dehors de Firdosi dans son Livre des Rois, nous ne saurions citer sous ce rapport qu'Alfakhri dans son poème Vîs u Râmin. Pour le philologue ceux-ci sont naturellement d'un bien plus grand poids que tous les autres, car ils peuvent avant tout le faire pénétrer dans l'esprit du néopersan et dans les idées populaires de la Perse ; d'un autre côté, ils offrent un bien plus grand nombre de mots appartenant au persan pur que les auteurs qui préfèrent le mot arabe partout où il est possible de l'employer. C'est cette littérature en particulier que l'auteur du *Manuale* veut faire connaître. La première partie comprenant la grammaire pouvait être courte, vu la grande simplicité de la langue persane. L'anthologie n'en est que plus riche : elle contient, outre un grand nombre de textes, de courtes notes explicatives, une version partielle, et un glossaire complet. La grammaire, à cause de sa grande brièveté ne se prêtait guère à des observations personnelles ; néanmoins l'auteur s'efforce de rendre raison des anomalies des formes en les poursuivant jusque dans la langue ancienne, et, en montrant les lentes transformations subis par celle-ci dans la théorie du verbe M. Pizzi est novateur dans ce sens qu'il part, non du radical, mais du thème du présent, dont la forme la plus simple se retrouve d'ordinaire à l'impératif ; c'est à ce thème qu'il rattache ensuite le petit nombre des formes de temps généraux, qui ont survécu à l'ancienne langue. Ce ne sont à proprement parler que l'infinitif et le parfait passif; aussi dans le glossaire, l'auteur donnera-t-il les thèmes du présent et non l'infinitif. Au point de vue linguistique, nous ne pouvons pas approuver cette méthode, car, le plus souvent, le thème du présent est un développement du radical et ses formes sont les moins primitives. Nous ne pouvons juger si, au point de vue pratique, cette méthode facilite au commençant l'étude des formes. D'après notre expérience, il nous paraît plus simple de se tenir au point de vue strictement scientifique : montrant, en partant du radical, les changements subis par celui-ci sous l'influence des suffixes, et la réaction qu'il exerce sur les suffixes eux-mêmes ; exposant ensuite par quels moyens l'ancienne langue formait le thème du présent pour en rechercher ensuite les traces dans la langue nouvelle. Sans doute cette méthode suppose la connaissance

de l'ancienne langue, mais aussi, il arrive rarement qu'un linguiste s'occupe du néopersan avant de connaître les dialectes de l'Erân antique; elle semblerait donc bien à sa place dans un livre destiné au public auquel M. Pizzi s'adresse particulièrement. La plus grande partie du livre est occupée par l'anthologie, qui est, à notre avis, le meilleur secours qu'on puisse souhaiter avant d'aborder le grand ouvrage de Firdosi; nous la recommandons tout spécialement à ceux qui se trouvent dans la nécessité de faire des études persanes sans le secours d'un professeur. Un exposé sommaire nous fait connaître le contenu de la partie la plus ancienne de Schâhnâmeh, depuis le commencement du monde jusqu'à la mort de Roustem. En ce sommaire sont intercalés plusieurs épisodes, dans le texte original. Le lecteur trouve ici un choix beaucoup plus riche de narrations intéressantes que dans la Chrestomathia Schahnamiana de Vullers Le texte où nous n'avons rencontré que de rares fautes d'impression, est généralement celui de Vullers, cependant l'auteur a su le rectifier à l'occasion. De courtes notes données à la suite de chaque épisode en facilitent l'intelligence, en éclaircissant les passages difficiles. La traduction des huit premiers épisodes sera particulièrement agréable aux commençants, en leur ôtant tout doute sur le sens et en leur permettant d'entrer peu à peu dans la manière de penser de Firdosi. Le glossaire qui termine l'ouvrage est fort complet et ne nous a laissé nulle part dans l'embarras.

F. Spiegel.

The Râmâyana of Tulsi Dâs, translated from the original Hindî, by F. S. Growse, Magistrate and Collector of Bulandshahr, Fellow of the Calcutta University, etc. — Allahabad, Government Press, 1883.

Dans le prologue du Râmâyana, Brahmâ prédit à Valmîki qu'aussi longtemps qu'il y aura des montagnes et des fleuves sur la terre, le Râmâyana s'étendra dans le monde. En effet le Râmâyana fait encore les délices des populations de l'Hindoustan, mais ce n'est pas le Râmâyana de Valmîki. Il n'y a que les doctes qui puissent lire l'histoire de Râma et de Sîta dans le texte original sanscrit. L'Inde contemporaine possède sur le même sujet plusieurs poèmes en langues vulgaires, dont les auteurs ont puisé leurs matériaux dans l'épopée de Valmîki. Le Râmâyana de Tulsi Dâs, dont M. Growse vient de publier une excellente traduction anglaise, en est un des plus importants et des plus populaires. Tulsi Dâs était un brahmane, né à Hastnapur ou Hajipur, dans le nord de l'Hindoustan, vers le milieu du seizième siècle. Il passa la plus grande partie de sa vie à Bénares, et y mourut en 1624. Vaishnaviste de religion, c'est pour développer les doctrines de sa secte, et surtout la doctrine de la *bhakti* (foi et dévotion), qu'il écrivit son poème. Il en emprunte l'idée principale au Râmâyana sanscrit, mais dans les détails il s'écarte continuellement de son modèle. On nous dit que parmi les millions d'Hindous, dont la

langue native est le Hindî, ce poème de Tulsi Dâs jouit des mêmes honneurs que la Bible chez nous. Il est vrai que les pandits s'en tiennent toujours à Valmîki, mais ils sont peu nombreux, et le peuple ne connaît que le *Râm-charit-mânas* de Tulsi Dâs, ou pour l'appeler par son nom populaire, le Râmâyana. Le *Bhakt-mâlâ*, ou livre des légendes des saints vaishnavistes, consacre l'autorité de cette renommée populaire de Tulsi Dâs, en proclamant tout haut que Valmîki était né une seconde fois sous le nom de Tulsi Dâs, pour raconter en Hindi l'histoire de Ràma, et pour donner ainsi un moyen de salut aux hommes.

Tel est le livre que M. Growse vient de traduire. Les personnes déjà familiarisées avec le Râmâyana de Valmîki trouveront, croyons-nous, un sujet d'étude très utile dans cette version du Râmâyana de Tulsi Dâs, Elles ne manqueront pas de remarquer une différence assez notable entre les sentiments des deux poèmes, sur un grand nombre de points. Cette différence est une preuve nouvelle qu'aux Indes, comme partout ailleurs, chaque siècle apporte des changements, et que la littérature classique ne saurait nous renseigner complètement sur les peuples de l'Hindoustan. Cela peut paraître assez évident : il est pourtant des écrivains qui voudraient nous faire penser qu'aux Indes les formes de la pensée et de la vie se sont pour ainsi dire cristallisées quelques centaines d'années à peine après la rédaction du Véda.

Signalons un mérite de notre Râmâyana, mérite assez rare dans un poème indien. Le Râmâyana de Tulsi Dâs ne renferme rien qui puisse blesser la délicatesse; la pensée et l'expression ne s'écartent jamais des plus strictes convenances. Rien d'étonnant dès lors que M. Growse ait recommandé l'adoption de ce poème comme livre classique dans les écoles des districts Hindis.

Ajoutons que la traduction est ornée d'une belle série de photographies. Les unes sont des paysages indiens, les autres reproduisent des dessins hindous ayant trait aux principaux événements du Râmâyana. Ces dernières sont faites d'après les miniatures d'un manuscrit moderne dans la bibliothèque du Mâhârajah de Bénares.

A. Hilliard Atteridge.

Il *Canzoniere* di Pietro Jacopo de Jennaro. Manuscrit du xv[e] siècle publié pour la première fois avec une préface et des notes par Giuseppe Barone, docteur ès lettres, membre correspondant de l'Athénée oriental de Paris, etc. Napoli, Antonio Morano, S. Sebastiano 51. 1883.

Ce *Canzoniere* se trouve, réuni à l'*Arcadie* de Sannazar, (1) dans un

(1) D'après une note de M. Minieri Ricci dont M. Barone reçut communication, ce recueil manuscrit, antérieur à l'impression de l'*Arcadie,* fut copié sur l'original ou du moins sur une des premières copies ; aussi trouve-t-on beaucoup de passages très différents de l'imprimé et qui donnent des variantes préférables.

manuscrit qui, d'après l'indication du titre, contient un recueil de pièces composées par des *poëtes gentilshommes napolitains.*

Ce recueil, daté et signé à la première page, fut commencé le 25 septembre 1489 indiction 8e par Iohan Francisco de Montefalcone (Giovanni ou Gian Francesco di Montefalcone, † 1493).

M. Barone décrit d'abord le manuscrit, brièvement, mais avec une grande précision. L'ancienneté de ce manuscrit, fait du vivant de Jennaro, lui donne un grand prix.

Suit un aperçu de l'état du royaume de Naples au xve siècle; puis une étude sur la vie, ou plutôt sur les sources à consulter pour écrire la vie de Jennaro, chose qui n'est pas sans difficulté, car plus d'un membre de cette famille, à peu près vers la même époque, ont porté le même prénom. En somme, Jennaro fut, en même temps que poète, légiste, jurisconsulte, magistrat, diplomate, homme habile en toutes sortes d'affaires et cher, à ce titre, au roi Fernand d'Aragon.

M. Barone divise l'œuvre de Jennaro en pièces *érotiques*, *religieuses. politiques* et *familières.*

Les sonnets familiers ont un intérêt véritable pour l'historien. Jennaro y parle des affaires du pays, de ses amitiés; il moralise, raconte sa vie, demande aide et protection à son Seigneur.

En piété comme en amour, Jennaro *pétrarquise.* « Ce qui nuit à la réputation de Pétrarque, dit M. Mezières, c'est la mauvaise renommée de ses imitateurs. Leur nom seul éveille l'idée de la mignardise, de l'affectation, de la fadeur et de la pire des mélancolies, de la mélancolie maniérée. »

Ce jugement sommaire sur la foule des imitateurs ne me paraît pas différer essentiellement de celui que M. Barone porte sur Jennaro. « *Lo stile erotico del di Jennaro è manierato, convenzionale, iperbolico.* » Lorsque Jennaro n'imite pas le chantre de Laure, il s'inspire directement des poètes siciliens ou des troubadours provençaux, — les premiers chefs d'orchestre dans ce vaste et fade concert de soupirs et de gémissements amoureux qui résonne d'un bout à l'autre de l'Europe du moyen âge.

Pour la postérité, la voix de Pétrarque domine et se distingue au milieu de la foule, au point de réduire presque tous les autres au rôle de comparses; et ce n'est pas seulement son génie, c'est son cœur, c'est l'élévation de son amour qui lui donne le premier rang. Mais dans le mouvement des idées, de l'esprit et des mœurs chez les peuples chrétiens, la façon de comprendre et d'interpréter l'amour est chose tellement importante, que rien ne doit être négligé : la connaissance d'un pétrarquisant de plus est une contribution très utile à l'histoire littéraire et morale de l'Europe.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans l'œuvre de Jennaro, dit M. Ba-

rone, c'est la partie politique. Le poète napolitain poursuit cet idéal de tant de poètes, dans tout le cours du moyen âge et jusqu'à nos jours : la grandeur et la puissance de l'Italie par la concorde et l'unité. Mais ce que Dante rêvait d'établir par l'empereur d'Allemagne, redevenant l'empereur antique des Romains, l'empereur d'Occident; ce que Pétrarque demandait à Cola Rienzi, ce que Machiavel a cru possible par Florence et les Médicis, Jules II par la papauté; ce rêve impérissable de toute âme italienne, Jennaro croyait-il sincèrement le réaliser par le royaume de Naples et le roi Ferdinand, un des princes qui suscita le plus de divisions et de troubles? Peut-on voir dans cette idée autre chose qu'une flatterie banale?

Quoi qu'il en soit, la pensée du Canzone V (VI), (p. 246), par exemple est vraîment belle et généreuse et peut se comprendre comme un conseil donné au roi de Naples autant, pour le moins, qu'au reste de l'Italie.

Le poète engage les italiens à s'unir sous le roi Ferdinand pour prendre les armes contre l'Islamisme. Je daterais volontiers cette exhortation patriotique de 1481, après la reprise d'Otrante sur les Turcs. « Ferdinand, dit Cantù dans son histoire des Italiens, Ferdinand aurait dû s'unir avec les autres princes de l'Italie pour la mettre à l'abri des Turcs... d'autant plus que les soldats, exaltés par la victoire, criaient : *Constantinople!* » Mais loin de suivre cette politique, Fernand ne songe qu'à se venger des Vénitiens qui ont appelé les infidèles en Italie.

Je terminerai ces quelques lignes en constatant que des notes très nombreuses et très détaillées rendent la lecture de cette édition d'un vieux poète facile autant qu'instructive. Ces notes prouvent une connaissance approfondie des littératures romanes et orientales, car M. Barone est un orientaliste : les comparaisons qu'il fait de ces chants d'amour et des poèmes de l'Asie sont très intéressantes.

L. DE MONGE.

G. DE VASCONCELLOS-ABREU. *Manual para o estudo do sâoskrito classico.* t. II, *Chrestomathia*, in-8° pp. 70. Lisboa, 1883.

Le savant professeur qui a créé en son pays l'étude du sanscrit continue à tenir sa promesse. A sa grammaire sanscrite dont nous avons eu l'occasion de parler ici vient de succéder la première partie d'une *Chrestomathie* du sanscrit classique sur laquelle nous devons appeler l'attention de nos lecteurs. En appréciant un ouvrage de cette espèce on ne doit point oublier qu'il est fait non pour les maîtres, mais pour les commençants, dont le plus grand nombre devra se tirer d'affaire sans aide. Des notions élémentaires y sont absolument nécessaires à côté d'autres d'un ordre plus avancé.

M. de Vasconcellos-Abreu commence avec grande raison par un tableau des langues indo-européennes, puis de la littérature sanscrite avec son origine et ses deux classes principales; le tout très clair et bien rédigé.

Suivent 21 pages de sentences. proverbes, etc., en dévanagari et transcription, accompagnés de la traduction et de notes grammaticales, ainsi que de l'explication du mètre; puis quelques fables et contes, texte et traduction, enfin deux longs fragments avec de nombreuses notes explicatives.

L'introduction est courte, mais très suffisante; les morceaux composant l'anthologie sont bien choisis; celui de la page 59, seul, eut pu être avantageusement remplacé par un autre. Les difficultés sont bien graduées. On aurait pu prolonger les explications grammaticales, mais la traduction mettra le plus souvent sur la voie des solutions.

Les notes des dix dernières pages s'élèvent, comme il convenait, avec les progrès de l'étudiant et montrent chez l'auteur une lecture assez considérable. Pour le reste il renvoie son lecteur. au dictionnaire. Un lexique spécial accompagnant une chrestomathie est d'une haute utilité et nous espérons que M. de Vasconcellos terminera par là la série de ses excellents travaux. Il nous en promet déjà, du reste, une série assez étendue, comme on peut le voir sur la couverture du livre. Nous n'avons qu'un regret à exprimer c'est que l'idiome dans lequel ils sont écrits restreigne malheureusement le nombre des lecteurs. Le portugais est cependant une langue qui vaut la peine d'étre apprise.

Nous publierons au nº 2 un travail intéressant de M. Vianna sur cette langue.

C. DE HARLEZ.

Vergleichende Grammatik der Alteranischen Sprachen, v. FR. SPIEGEL. (Suite.)

Le premier chapitre de la morphologie nous fournit une liste complète des racines éraniennes connues jusqu'ici. Spiegel y distingue avec soin celles qui sont communes aux deux langues anciennes, celles qui sont propres à chacune, celles enfin qui appartiennent également au sanscrit. Quant aux racines du vieux-persan il fait, avec grande raison, état des mots néo-persans qui n'ont certainement pas été créés de rien après l'extinction de l'ancienne langue.

Plus d'un linguiste contestera sans doute l'existence de l'une ou l'autre racine et expliquera certainement la forme d'une manière différente. Il ne peut en être autrement. Mais Spiegel a voulu pêcher plutôt par abondance que par défaut.

J'admettrai difficilement que *Mazdâo* vienne de *mah* grand; plus difficilement encore de *manas*; il faudrait pour cela *mãz*. D'ailleurs la forme sanscrit *mêdhas* indique, je pense, une racine sans nasale ni chute de voyelle. De même que *nazda* vient de *nadh*, *mazdâ* vient de *madh*, *mad* (Cf. μαθ et μηδ) et *dhâ* ou *ta*.

Remarquons en passant que Spiegel tient déjà le second *e* de *ere* pour une *svarabhaktî*. On se demande pourquoi l'on aurait eu besoin de cet allègement de la prononciation dans des mots tels que *Kereta*, *pereta*, alors qu'on n'en sentait pas la nécessité dans des rencontres de lettres

plus difficiles à prononcer, par ex. *Kars'ta. Yûm*, *athraom*, *ashâum* ont le *m* p. *n* par l'influence de la labiale *ao*, *u̇* précédente.

Ivîzay, Y, LII, 7, (lis. *vizay*), vient de *viz*, *vij*; rien n'est si simple, je l'ai montré depuis longtemps et le sens l'indique.

Frashâopay, du gt. VIII, 32, peut être sans difficulté ramené à *frasha* à *apay* auquel on peut comparer le sanscrit *prâpayâmi;* et n'offre ainsi plus aucune difficulté (V. mon Manuel, p. 384).

La traduction pehlevie ne rend pas *gaesu* par chevelure ou chevelu. Il est bien plus probable qu'elle y voit une arme.

Les noms indéclinables sont en réalité tous noms de dévas et de maladies considérés comme personnifications de dévas (Cf. mon Manuel p. 61). Quant à *aipiϑbaoghe*, *zinake*, *dahake* et *vandake*, les variantes indiquent qu'il faut donner à ces mots une finale en *ó* ou en *a*. L'*e* peut très bien appartenir, du reste, à la langue populaire comme le dit Spiegel. Toutefois cet usage exceptionnel me parait peu probable. Il en est autrement de noms de dévas toujours uniformes.

Que *va* (deux) soit généralement écrit avec un *v* médial, cela n'est pas sans importance, cela prouve en faveur d'une dérivation de *dva* comme *uyė* l'indique également. Que la forme initiale se trouve parfois dans de bons manuscrits, cela prouve uniquement que les copistes de ces manuscrits ne connaissaient plus bien la raison du fait.

Le datif du pronom de la 2me pers. *tabya* ne se rapporte pas au sanscrit *tubhya* mais au thème qui donne *tê*.

L'avestique *hòi*, *hê*, *shê* se rapporte au vieux-persan *shaiy* en tant que thème en *a* (Cf. *tê*, *mê*). Du reste les formes *nas*, *nò*, *vas*, *vò* du pluriel semblent indiquer des thèmes consonnantiques en m, n, t, v, s.

Meñdaídyâi au G. XLIII, 8, ne peut être le même mot qu'au Y. XI, 24, mais vient de *man* et *dâ* « mettre, se mettre dans l'esprit » (Cf. ma traduction *h. loco*).

Kasnâ nous semble bien un interrogatif (V. mon Manuel p. 365) et *cis'ca*, *cîca* sont des indéfinis (Ibid. 340).

Cina dans *daêvâcina* ne peut être le même mot que celui de *avacina*, *kasvikãmcina* lequel est indéfini.

Je tiens encore *ω̃ǹhâirê* pour un parfait 3me pers. plur. Le subjonctif ne convient pas au Yt X, 45. Tous les passages analogues ont l'indicatif (V. 47, 50, 53, 67, etc.). D'ailleurs il n'y a pas de suppression dans ce mot; le redoublement y est nécessairement contracté.

Maidi est bien la forme secondaire du moyen 1re p. pl. comme je l'ai admis dans mon Manuel (V. p. 148). Je pourrais en dire autant de bien des formes et des faits; mais je me borne à signaler ceux-ci.

Dans *yaet'ma*, *yoit'ma*, rien n'autorise à voir un parfait de *yat* correspondant à en sanscrit *yét* pour *yayat*. Le *aê* avestique correspond au sanscrit *ai*, mais rien ne permet de l'assimiler à l'*é* provenant d'une con-

traction ou *i* ne figure pas. La forme *mamanâitê* prouve que l'avestique n'a point cette espèce de parfait contracte.

Spiegel a raison de maintenir l'existence des futurs sans *y*. Cette semi-voyelle tombe maintes fois en avestique, cela est incontestable. Le mieux serait, ce me semble, d'attribuer au futur les formes qui ont les flexions primaires, ex. *spâoṅhaiti*, *ṛœṅhœṅhôi*, *jêñghaiti*, etc., et les autres à l'aoriste. La même chose doit être admise pour les formes védiques et il n'y a nulle raison de contester absolument les futurs védiques en *sa*.

Paitita ne peut guère être qu'un participe et *vañta*, *irita* le seront en conséquence. Mais faut-il prendre ces formes pour des parfaits actifs construits comme en pehlevi, comme le pense Spiegel, cela est moins certain. V. mon Manuel, p. 104.

Haṅhânê est probablement une 2[me] pers. plur. du parfait comme je l'avais déjà indiqué dans ma traduction, au Y. VIII, 4 et comme M. Bartholomœ l'a admis par après. Toutefois on peut aussi soutenir que c'est un infinitif semblable à *vavênê*, *nijênê* et *zazê*, Affr. § 17.

Uskañti, *vikañti* et s. me semblent être des trois pers. du sg. La forme *jamyât* indique la 2[me] classe verbale.

Spiegel maintient avec raison les parfaits périphrastiques. L'emploi en est trop fréquent et trop varié pour qu'on puisse leur dénier l'existence. Si même *âstârayañtim àioṅhat* doit être changé pour le mètre, au fargard V, il n'en est pas moins vrai que cette forme existe et n'a pu être créée par un copiste ignorant. Ceci prouve que même dans les leçons à réformer il peut y avoir des formes régulières qui doivent être admises dans la grammaire.

Spiegel rejette cette fois avec raison le sens de agiter, remuer, attribué sans motif à *yaozeṅti* et traduit « se réunissent » comme je l'ai toujours fait et retrouve, comme moi, *aret'a* dans *vyaret'a* (Vd. XVII, 6).

Je traduirais maintenant *raocebîs' roit'wen hvât'râ* qui a créé les rayons lumineux « pour qu'ils se répandent par les astres. »

L'instrumental dans *yâis' aperesayatem* (Y. XIII, 19) me semble pur ; c'est : « les entretiens, les rencontres au moyens desquels s'entretinrent. »

Je verrais aussi de vrais ablatifs dans *k'shat'rât* (Y. IX, 15; XV, 16, etc.); c'est « par la puissance »; et dans *temañhâdha* (Yt. X, 161) « du fond des ténèbres. »

Hanare (Y. XXXI, 15, 6) n'est point rendu en pehlevi par « un peu » mais par *mizd* récompense, mérite, *pavan mizd* comme mérite, récompense. *Yò nòit jyôtum hanare vînasti* = *mano lâ zivandih pavan mizd vandinît* « qui n'obtient point la vie comme récompense, par ses mérites. » C'est ainsi que j'ai traduit en rapportant *hanare* à *han* mériter. Je soumets ces réflexions au savant Eraniste, pourqu'il de les discute avec la science et la *gentlemanry* qui distinguent toutes ses œuvres.

C. DE HARLEZ.

Les Nègres peints par eux-mêmes, in-8°, pp. 144, 1883.

Nous n'avons à apprécier ici l'œuvre de Saint-Jérôme et son premier fruit qu'au point de vue scientifique. et sous ce rapport aussi l'on ne peut qu'applaudir au zèle éclairé de ceux qui l'ont entreprise. Sauver de la destruction et de l'oubli, des idiomes nombreux qui vont se décomposant et se perdant de jour en jour, des documents qui, pour la linguistique et l'ethnographie, seront une ressource inappréciable, est certainement une œuvre des plus méritoires, et l'on ne saurait trop encourager et ses promoteurs et ses appuis.

Nous avons sous les yeux le premier fascicule des actes de cette société et certes il nous fait bien augurer de l'avenir de ses travaux. Ce n'est point une étude grammaticale, ni un premier lexique. mais une œuvre à la fois de linguistique et d'ethnologie. C'est un tableau de la civilisation qui est la vraie et qui peut se rencontrer chez le peuple le plus pauvre et le plus dénué de ressources matérielles.

C'est une collection de proverbes « La sagesse des Nègres », divisée par catégories d'idées où l'âme et l'intelligence du Nago vient se peindre avec une fidélité parfaite. On a donc une représentation exacte des mœurs, du degré d'intelligence et de moralité de ces populations déshéritées de la nature extérieure. N'est-ce point là la vraie culture?

Nous ne nous arrêterons pas aujourd'hui aux détails de ce livre intéressant. Nous y reviendrons ailleurs. Bornons-nous aujourd'hui à citer ces deux traits. «Un mendiant ne meurt pas de faim à Ohigo.» «Les mots bien choisis (les expressions précises et exactes) font aboutir la discussion. » Et cette finesse : « J'ai presque tué cet oiseau, dit un chasseur, — (cela ne nous avance guère). On ne mange pas *presque* en ragout. « La pensée est l'ainée, la réflexion est la cadette, la sagesse intérieure est la troisième. »

Notons que ce recueil pourra servir ultérieurement à des travaux philologiques, la traduction littérale mettant partout le lecteur à même de pénétrer les secrets de la langue. Nous souhaitons vivement voir ces utiles publications se multiplier.

L H. Mills. *The Gâthâs.* 1r Volume. Grand in-8°, pp. 393. C'est avec un vif plaisir que nous annonçons l'apparition de cet important ouvrage. Tout le monde sait que M. Mills, orientaliste américain, travaille depuis plusieurs années à cette savante publication, qu'il a même eu le courage de s'expatrier et de venir s'établir en Europe pour être mieux en état de mener sa tâche à bonne fin. Tout le monde connaît également ses aptitudes et son activité scientifique, et attend de lui un monument faisant époque. Certes rien de plus important n'a été fait jusqu'ici pour l'interprétation des chants obscurs du zoroastrisme primitif et pur. Le savant Américain nous donne dans ce premier volume le texte avestique avec les versions pehlevies et sanscrites déjà connues, et de plus une traduction

persane ; le tout est accompagné des variantes de plusieurs manuscrits ou éditions, de la traduction anglaise des trois premiers textes et d'une version littérale en latin du texte avestique. Ce magnifique ouvrage mérite certainement un examen des plus détaillés, mais nous n'en avons encore que la première partie, le commentaire justificatif des traductions nous sera donné dans un second volume. Il serait donc inopportun de risquer aujourd'hui des remarques que la suite pourrait infirmer complètement ou des éloges maladroits. Quoiqu'il en advienne M. Mills s'est acquis dès aujourd'hui tous droits à la reconnaissance des orientalistes et nous le prions d'agréer nos plus sincères félicitations.

PROF. D. E. KUHN. *Literatur-Blatt fur orient. Philologie.* B. I, H, 2, 3.

Le second numéro de la nouvelle publication entreprise par le prof. D. E. Kuhn nous arrive avec un peu de retard, mais son contenu nous dédommage de l'attente. Elle contient plusieurs articles importants, l'un sur la grammaire chinoise élémentaire de M. G. von der Gabelentz dont le critique reconnaît justement les mérites (Cp. *Muséon* II, 4, p. 3); d'autres sur les publications de la Société des textes pâlis (Oldenberg), sur les études arméniennes de M. Hübschmann (F. Justi) et plusieurs autres encore. La bibliographie, des plus complètes, sera non moins bien venue des lecteurs. Nous souhaitons le plus heureux succès à notre honoré et savant collègue.

K. GELDNER. *Nouvelle édition de l'Avesta.* D'après ce qu'on nous écrit de Stuttgardt les premières pages de cette nouvelle édition paraîtront en mai prochain. M. Geldner a eu la bonne fortune de se procurer des manuscrits inexplorés jusqu'à ce jour. On regrette seulement qu'il se serve des caractères jadis employés par Westergaard.

Storia del Pensiero romano da Romolo a Costantino. Lezioni di Mgr A. MIRABELLI, prof. di litter. lat. alla R. Univ. di Napoli. 4 vol. gr.-12.

L'espace nous manquant aujourd'hui pour parler convenablement d'un ouvrage aussi considérable, nous préférons en renvoyer le compte-rendu à la prochaine livraison et nous contenter cette fois de le signaler à l'attention du public lettré.

Nous devons en dire autant d'un autre ouvrage reçu de Moscou : *Lazare de Pharbe et ses ouvrages*, recherche historique et littéraire, par GRÉGOIRE KHATALEANS, dont le titre dit assez l'importance.

ERRATUM DE L'ARTICLE SUR LE SYSTÈME CHRONOLOGIQUE DE M. LIEBLEIN.

Page 29, ligne 31, au lieu de 140, lisez 240.

Même page, lignes 32 et suivantes, rectifiez ainsi :

« Le 1er thot de l'an V se trouvera placé environ 60 jours après le 8 juillet grégorien, c'est-à-dire vers le 8 septembre. Supposons le 8 : le 9 épiphi tombera au 14 juillet, et le 9 paoni, passage de la frontière, au 14 juin. La différence avec la date de ce passage, calculée par M. Lieblein, est assez forte. »

FRANÇOIS LENORMANT.

1837—1883.

Le monde scientifique a appris avec autant de stupéfaction que de douleur, la mort de M. François Lenormant, enlevé à Paris au mois de décembre dernier, dans toute la force de l'âge et la maturité de son talent. Cette perte a été surtout et sera vivement ressentie par les archéologues, et les orientalistes qui, depuis trente ans, ont suivi les travaux de ce vigoureux champion de l'école des Letronne, des Longpérier et des Oppert. M. François Lenormant était un collaborateur du *Muséon*; à ce titre qu'il nous soit permis de payer notre tribut de regret à la mémoire de ce savant.

Sa vie a été bien remplie, quoique courte. Né à Paris le 17 janvier 1837, il était le fils de Charles Lenormant, le brillant archéologue et le successeur de Letronne, dans la chaire de Champollion. Initié de bonne heure à la science avec un tel maître, il publiait en 1851 son premier écrit dans la *Revue archéologique* et, en 1857, à peine âgé de vingt ans, il était couronné par l'Institut, pour son *Essai sur les monnaies des Lagides*. Depuis, il n'a cessé de travailler et de produire dans le vaste domaine de l'archéologie, de l'épigraphie et de la linguistique. Sa fécondité et sa facilité de production intellectuelle étaient extraordinaires; il nous serait impossible de donner ici la liste de ses ouvrages, connus du reste de tous les orientalistes, ainsi que le titre des nombreux mémoires et monographies qu'il a semés dans la plupart des Revues et Recueils scientifiques. Nous citerons seulement pour l'assyriologie son *Commentaire sur Bérose* (1871), ses *Lettres assyriologiques*, études Accadiennes, 3 volumes in-4° (1871 à 1879), ses travaux sur les *Premières civilisations* (1874, 2 vol.) et la *Magie chez les Chaldéens* (1874, 1875, 2 vol.), ainsi que son grand ouvrage sur la *Propagation de l'Alphabet Phénicien* (1872, 2 vol. in-4°). Tout cet ensemble représente un labeur considérable, résultat de profondes recherches, qui a pour ainsi dire vulgarisé chez nous les découvertes et les études sur l'Asie antérieure.

Nommé en 1874 titulaire de la chaire d'archéologie, illustrée par Raoul-Rochette et Beulé, à la Bibliothèque nationale, François Lenormant a traité successivement dans ses cours, les sujets les plus variés touchant l'antiquité classique tels que : *Les mystères d'Eleusis*, *L'histoire du culte Dionysiaque*, *Les Systèmes monétaires chez les anciens*, etc. En 1875 il fonda en collaboration avec M. De Witte, la *Gazette archéologique*, savant recueil destiné tout d'abord à la connaissance et à l'histoire de l'art antique et dans lequel F. Lenormant a prodigué toute sa science d'archéologue et de fin connaisseur.

En 1881, l'Académie des inscriptions l'admit dans son sein, en remplacement de Paulin Paris. C'était la récompense méritée d'une carrière déjà longue et qui devait être bientôt fatalement terminée. Il fit plusieurs voyages dans la grande Grèce et c'est là qu'il a contracté le germe de la terrible maladie qui l'a emporté.

Il laisse plusieurs travaux inachevés : sa nouvelle édition illustrée de l'*Histoire ancienne de l'Orient*, son *Histoire de la monnaie dans l'antiquité* et les *Origines de l'histoire d'après la Bible*, ainsi qu'une traduction nouvelle de la *Genèse*.

Dans un pareil ensemble de travaux et dans une vie si occupée il était facile de relever des erreurs, et les critiques ne lui ont pas manqué; mais ce que l'on ne peut refuser à François Lenormant c'est sa grande érudition, la prodigieuse variété de ses connaissances et son infatigable dévouement pour la science. A ce titre Lenormant a occupé une grande place dans l'érudition contemporaine et il laisse un vide difficile à remplir.

Ed. Drouin.

DE LA CONQUÊTE DU TIBET

PAR LES CHINOIS (1).

(KOUE TCHAO FOU SOUY SI TSANGDSI).

(*Traduit du Chinois*).

Si Tsang (c'est-à-dire Tibet), est l'ancien royaume de Tou fan ; du temps des dynasties de Yuen (1280/1333) et de

(1) Cet article est une traduction presque mot à mot du cinquième chapitre de l'ouvrage *Cheng wou ki*. Nous n'omettons que quelques passages de peu d'étendue, qui n'ont pas de rapport immédiat avec le sujet du chapitre et ne serviraient qu'à fatiguer le lecteur par un entassement de noms et de dates. Nous nous permettrons de dire quelques mots de cet ouvrage *Cheng wou ki*. Il fut composé par Wei Youan (de Chao Yang, district de la province de Hounan), qui est aussi l'auteur de *Hai koue tou tchi* (géographie historique et descriptive avec cartes des états maritimes) dans la 22e année du règne de Dao Youang (1842). Il contient en tout quatorze chapitres. Dans le premier il est parlé de l'élévation de la dynastie de Dai Tsing, de la conquête de Chine et de son établissement définitif en ce pays ; dans le deuxième il est question de la répression sous Kanhi de trois rébellions dans l'intérieur de la Chine ; dans le troisième l'auteur raconte les circonstances de la conquête de la Mongolie, des campagnes de Kanhi contre les Djoungares et de deux campagnes sous Young Tcheng contre les Eleutes. Dans le quatrième il traite de la pacification des Djoungares sous Kian Loung, de la conquête du Turkestan et des possessions occidentales sous ce prince, et des guerres sur les nouvelles frontières ; enfin de la seconde pacification du Turkestan sous Dao Kouang. Dans le cinquième il parle de la conquête du Tibet et du Nepal. Dans le sixième il traite des rapports de la Chine avec la Russie, de la guerre avec la Corée au commencement de la dynastie actuelle et de la conquête de Miandian, c'est à dire de Birmanie et d'Annam par Kian Loung. Le septième contient une histoire des campagnes qui furent entreprises sous Young Tcheng contre les barbares de l'Occident et du Midi, de l'expédition sous Kian Loung contre les Tou Seo de Tsin tchoyan, du soulèvement des mahométans de Gansu qui eut lieu également sous lui, de la guerre contre Miao dans le midi de la Chine, et enfin de la répression, sous Dao Kouang, de l'insurrection de Tjao. Le huitième chapitre traite des pirates, des soulève-

Ming (1333/1644) on en fit Wou sse Tsang. Quant à ses habitants ils s'appellent Tang Kou te et aussi Tou Po te. Leur pays se divise en trois provinces : 1) Kang, comprenant les pays de Pa tang et de Tcha mou to, au-delà de Ta kian lou dans Sse tchouan, ce qui forme le Tibet antérieur. 2) L'Ouy, c'est-à-dire le Pou ta la et le Ta tchao sse, pays qu'habitaient depuis un temps immémorial les Kian ya tibétains, devenu maintenant la demeure du Dalai Lama. Ce pays est le Tibet central. 3) Tsang, c'est-à-dire Tcha chi loun pou, gouverné depuis longtemps par les Khans (Latsang), maintenant la demeure du Ban tchan (erdéni). Ce troisième pays forme le Tibet postérieur. Si à tout cela on ajoutait encore Ali (ou Ngari) qui est situé à l'Occident, on aurait le pays qu'on nomme les Provinces (sse pou). Au Nord le Tibet confine aux régions des sources du fleuve Howang ho, au Midi au fleuve Ta tsin cha kiang (littéralement « grand fleuve au sable d'or) à l'ouest il s'étend jusqu'à « la chaîne de neige » (siué ling). De l'Orient à l'Occident il a une étendue de plus de 6,000 li; du Nord au Midi de plus de 5,000 li. Il se trouve à une distance de 14,000 li de Peking. Il y a trois routes qui mènent au Tibet des provinces Sse tchouang, Chan si, et Yun nan ; toutes trois conduisent d'abord au Tibet antérieur; plus loin à l'Occident elles arrivent au Tibet central et plus à l'Occident elles atteignent au Tibet postérieur; tout à l'Occident elles vont jusqu'à Ali. Le Tibet se trouve à l'Orient de Wou Tian tchou (c'est-à-dire, les Indes) et n'est pas l'ancien royaume bouddhique (Fo koue), bien qu'il se trouve assez près de l'Inde. C'est pourquoi les adhérents (1), des Soutras (King kiao) se trouvent ici en grand nombre ; les sectateurs du tarni sont encore plus nombreux. Beaucoup de moines ne possèdent pas de villes ni de faubourgs (c'est-à-dire, ils ne demeurent ni dans des villes ni dans les faubourgs). Tous les moines qui demeurent dans des Tou Tai

ments du peuple et des séditions de l'armée. Le neuvième traite de la répression des pirates dans les provinces de Sse tchouan, Houpei, Hounan et Chansy, sous Kia King (1796 1821). Le dixième parle de l'organisation de l'armée et de son approvisionnement. Le onzième traite de l'antiquité. Le treizième des mérites et des exploits des officiers de l'armée, et le quatorzième des plans des diverses campagnes.

(1) Les Sautrantiques?

(tours construites en terre) suivent les prescriptions de la Vinâya ; tandis que ceux qui n'observent pas les prescriptions de la Vinâya résident en-dehors des Tou Tai. Les rapports entre le Tibet et la Chine commencèrent dès le temps où Tai tsoung (fondateur) de la dynastie de Tang (620/907) donna Wen tcheng Koung tchou (la princesse de la ville Wen tcheng) en mariage au Tsan pou de Tou fan (connu sous le nom de Srong-tsang Gambo (1) qui se fit sectateur de Bouddha et commença à bâtir au Tibet des monastères et des temples.

Chi tsou de Youan conféra au supérieur des moines tibétains *Pa sse pa* (2) le titre de précepteur impérial (ti chi) et de *ta pao fa wang*, roi de la doctrine sublime et précieuse, et lui ordonna d'administrer son pays. Ses successeurs héritèrent de ce titre et le Tibet devint « la tête respectée » (tsoung tchou) de la doctrine de Çakhya Mouni. Pendant les premières années du règne de Houng-wou (3), l'empereur Tai tsou de la dynastie de Ming, voyant que la terre de Tou

(1) Gambo ou Kian pou est un des titres des anciens rois du Tibet (Tou fan). Le Srong tsang Gambo (autrement appelé Loung tsang, Noung tsang) dont il est ici question, réunit sous son pouvoir plusieurs royaumes de l'Occident et, en 634, A. D. envoya pour la première fois un ambassadeur à la cour de Chine. L'empereur qui régnait alors en Chine (Tai Tsoung, de la dynastie de Tang) se rendant aux prières de Gambo, le fiança en 641 à l'une des jeunes princesses avec le titre de Wen Tcheng Koung tchou et fit accompagner celle-ci par le prince Li tao tsoung. Loung tsang lui-même alla à la rencontre de la princesse à la tête de son armée : il lui bâtit une ville et y construisit un palais pour sa demeure ; il introduisit à sa cour plusieurs institutions chinoises, envoya les enfants des nobles Tibétains s'instruire en Chine, etc. Dès lors l'influence de la Chine sur le Tibet commença à se faire sentir. Loung tsang mourut en l'année 650. On lui attribue la construction du palais dans la ville de Budala.

(2) Chi tsou de Youan est l'empereur Khoubilai 1260/1294 qui fonda la dynastie mongole (Youan) en Chine. Pa sse pa est le personnage connu dans l'histoire sous le titre honorifique de Pagba lama (son nom était Mati Dvadja). C'est précisément ce Pagba lama qui inventa, sous le règne de Khou bilai, l'écriture mongole qu'on appelle carrée. L'édit annonçant l'invention et l'emploi de ces lettres parut en l'année 1269 ; le nombre de lettres d'après Sou houng Kian lou (histoire des Mongols), excédait mille ; mais en réalité il n'y en a que 41 signes fondamentaux dont tous les autres se sont formés.

(3) C'est ainsi que le fondateur de la dynastie de Ming appela les années de son règne (1368-1398). Il chassa les Mongols de sa patrie et se rendit maître de toute la Chine.

fan était vaste et ses habitants braves, eut la pensée d'amoindrir leur pouvoir et de diviser leur force. C'est pourquoi quand les descendants de tous les Fa wang (roi de la doctrine) et Koue Chi (précepteur de l'empire) de la dynastie de Youan se présentèrent à la cour pour payer le tribut, il consentit à ce qu'ils héritassent de ces titres, afin d'adoucir leurs mœurs sauvages et les engager à respecter la Chine. Pendant les premières années du règne Young lo, l'empereur Tcheng tsou (1403/1424) respecta leur religion. Cet empereur ayant entendu dire qu'un moine d'Occident Halima était doué du pouvoir de faire des miracles et que ses compatriotes lui donnaient le titre de précepteur sublime (chang chi), envoya des ambassadeurs à sa rencontre pour l'accompagner en Chine. Halima, arrivé dans la capitale (Pe king), pria solennellement pour la santé de l'épouse de l'empereur Kad tsi dans le temple de Ling koue sse. Pendant cette prière il parut des signes et des présages heureux (siang) : un nuage magnifique, de la rosée douce, un oiseau de couleur sombre et un éléphant blanc. L'empereur conféra à Halima les titres de *Ta pao fa wang* et *si tiang ta chan tse tsai Fo* (1), (le plus parfait et le plus puissant Bouddha du ciel occidental). Trois de ses disciples reçurent le titre de *Koue chi;* et *leurs successeurs reçurent* les titres suivants : *Ta tcheng fa wang* (2), (prince mahayani) et *Ta tse fa wang* (prince de la miséricorde sublime), on les éleva au même rang que *Ta pao fa wang*.

Dans ces circonstances ses successeurs (les sectateurs de la doctrine qu'on nomme « du chapeau rouge) » venaient à la cour avec des tributs et se réunissaient en grand nombre à Péking. Parmi les titres conférés se trouvent : Chan houa wang, (c'est-à-dire prince qui énonce les métamorphoses), Chan tsiao (3) (exposant la foi), fou kiao wang (4) (aidant la foi), hou kiao wang (5) (protégeant la foi), Tsang chan wang (prince qui aide le bien) (6) ; en tous cinq wangs,

(1) Cet événement eut lieu dans la cinquième année du règne de Young lo. Halima est la transcription chinoise du nom de Garma.

(2) Kong chok sba.

(3) Gilasba tsanba dsanbu.

(4) Kamba tchounbal giladsan de Birgiwan.

(5) Religieux de Sdadsan qui se nommait Nan Kelesba.

(6) Dsoun ba gan.

Puis à deux personnages furent conférés les titres de fils de Bouddha du ciel occidental (Si tian Fo tze). Le titre de *Kouan ting ta koue chi* fut donné à neuf et le titre de *Kouan din Koue chi* à dix-huit personnages. Quand le Fa wang, etc., mourait, ses disciples héritaient de ses titres par droit d'ancienneté. Ils devaient se présenter une fois par an à la cour de Pékin pour payer le tribut, et ils recevaient un rang égal à celui des Tou sse (c'est-à-dire, les doyens des races étrangères soumises à la Chine), ils étaient grands amateurs de thé et de marchandises. Comme ils avaient une fonction héréditaire, il n'y eut pas de désordres en Tibet jusqu'à la fin de la dynastie de Ming. Ils appartenaient tous à la doctrine rouge et non à la doctrine jaune. La doctrine jaune fut fondée par Tsoung ka pa, (1) dont le premier nom était Lo pou tsang Tcha ko pa. Il naquit dans la XV[e] année du règne de Young lo (1417) dans la ville de Si ning ouy (2). Il reçut son éducation religieuse dans le monastère tibétain Kan tan sse et mourut dans la 14[e] année du règne de Tcheng houa (1474). Pendant les premières années de la dynastie de Ming, tous les Fa wangs distribuaient à leurs sectateurs un habit de moine de taffetas rouge d'après le mode de l'ancien manteau indou. Dans la suite la foi rouge s'étant adonnée au tarni mystérieux tomba en décadence, et s'adonna aux pratiques d'avaler des couteaux et de vomir du feu, etc.; ses sectateurs ne différaient nullement des diseurs de bonne aventure et ils oublièrent tout à fait les principes de la morale, de la contemplation et de la philosophie. Tsoung ha pa s'instruisit, d'abord, dans la doctrine de la foi rouge, mais l'ayant apprise à fond, il se convainquit qu'il devait changer de croyance. Aussitôt il assembla une foule de partisans, il leur fit lui-même des habits et des chapeaux jaunes, et il ordonna à ses deux principaux disciples de se régénérer de siècle en siècle afin de maintenir et de propager la doctrine du chariot sublime (3). *Mahâyâna.*

(1) En tibétain Tsongkhaba ou Tsonghawa, le chef et fondateur de la secte de la doctrine jaune.

(2) Si ning fou, ville de la province de Kan sou 36° 39' 20' lat. et 99° 28' long.

(3) Nous croyons superflu d'expliquer les termes Mahâyâna, hînâyâna, tarni, etc. Ceux qui veulent en avoir une explication détaillée la trouveront dans Wassilief : *Der Buddhismus*. I Theil. Allgemeine Uebersicht.

Khoubilgan traduit en chinois veut dire se régénérer, régénéré. Un des deux disciples s'appelle Dalai Lama et l'autre Ban tchan lama (1). Traduit en chinois, *lama* veut dire celui au-dessus de qui il n'y a personne. Quand ils meurent ils ne perdent point leur conscience; ils savent eux-mêmes où ils doivent renaître; et leurs disciples trouvent immédiatement les personnes dans lesquelles ils renaissent et les élèvent à la dignité qui leur revient. Dans leurs régénérations continuelles leurs qualités ne s'obscurcissent point. C'est pourquoi le Dalai Lama et le Ban tchan s'instruisent mutuellement l'un chez l'autre. Leur doctrine (consiste en ce que) ils doivent se préoccuper du salut (des hommes), eu égard à la diversité de caractères, en éloignant le hinayana et le char inférieur des magiciens. Au temps de la dynastie de Ming cette doctrine l'emporta sur la foi rouge, mais (les sectateurs de cette foi) n'avaient encore reçu aucuns titres honorifiques de la Chine, car en Chine on n'avait pas encore connaissance (de cette nouvelle doctrine). Le Dalai Lama de la première génération qui se nommait Toungken tchouba (2) fut le descendant de Tsan pou me Srong tsang Gambo; il devint (3) roi de Fan par droit d'hérédité, mais alors il renonça à la couronne, se fit moine et prit le nom de Lo loun kiamtso. Il embrassa la doctrine de Tsounhabâ, et accepta les traditions, l'habit et la coupe (qui font l'anachorète). Alors au titre de roi de la doctrine (Fa wang) était jointe la puissance du roi du Tibet. Son (successeur, le Dalai lama) de la deuxième génération s'appelait Kentounkiam tso (4) et il institua les charges de Tiba, etc., pour administrer les affaires militaires, régler les châtiments (administrer la loi), les tributs et les droits de douane (choui). Ses disciples se nom-

(1) Ou comme les Mongols l'appellent *Ban tchen érdéni*, ou bien *Ban tchen Rimboutsi,* qu'on regarde maintenant comme le chef de la foi rouge. Il demeure actuellement à *Tchesi khumbou* ou *Tchasi lumbo.*

(2) Chez Hyacinthe (« Description du Tibet », en langue russe) *Kien Dun Tchoukba.*

(3) Il était le descendant de *Srong tsang Gambo.* Il naquit dans la vingt-quatrième année du règne de *Houng Wou* (1391), et, à l'âge de 24 ans, il fit les vœux monastiques. Il bâtit un monastère dans la ville de *Tchasilumbo.*

(4) Il naquit en la douzième année du règne de *tcheng' Houa* (1476); l'année de sa mort est inconnue.

maient Khoutouktan (saints) et administraient les affaires de la foi. Sous le règne Tcheng te (1), de la dynastie de Ming on venait d'entendre parler pour la première fois du Bouddha vivant; l'empereur Wou tsoung envoya Tchoung chi « (ambassadeur moyen) » avec dix officiers et mille soldats à sa rencontre. Comme le Dalai Lama refusait de partir et que ses sujets le tenaient caché, les généraux eurent recours à la force, les attaquèrent, mais furent mis en déroute par les Fan (c'est-à-dire, les Tibétains) et se sauvèrent. Sur ces entrefaites Wou tsoung mourut, et Chi Tsin monta sur le trône. Cet empereur persécuta les moines bouddhistes ; inclina vers la doctrine des Tao sse, et se méfia des bouddhistes. Alors on reconnut que le refus du Dalai Lama de se rendre en Chine provenait de ce qu'il prévoyait des persécutions futures. Le Dalai Lama de la 3e génération s'appelait *Sonankiamtso* (corruption du mot tibétain so nom kiamtso); dans l'histoire de la dynastie de Ming, il est appellé Sonan *Kiang tso* (2), son nom était *Itchao*. Tandis que les Mongols de *Tsinhai* et de *Or dos* (Ho tao) étaient démoralisés, mais non encore soumis, Choun i wang (3), Yan ta (prince obéissant et juste) entra dans le Tibet et vint à la rencontre du Dalai Lama; puis étant allé jusqu'à *Tsin hai* (ou kuke noor) il bâtit le monastère de Yan houa sse et lui en fit cadeau. Dans une réunion solennelle toutes les tribus mongoles burent l'eau de la longévité. *Sonan kiangtso* leur défendit de se livrer au meurtre et les exhorta à retourner en Occident; Yan Ta conseilla au Dalai Lama de se rendre en Chine. Dans la province de Kan sou (4) (le Dalai Lama) laissa Tasiochi Tchang kiu Tchen (pour remettre à l'empereur ses lettres de créance, (dans lesquelles) il se

(1) 1506-1521 années du règne de Wou tsoung.

(2) Ces trois premiers mots ne forment qu'un titre, son nom était Yan da.

(3) Il naquit en la vingt-deuxième année du règne de Kia King (1543). Sa réputation était extrêmement grande. Kukunor (en chinois : King hai). Ordos et toute la Mongolie reconnaît son pouvoir spirituel.

(4) Kan sou est une des provinces de Chine. La ville principale est Lan tcheou fou (36°, 08', 24'' lat., 101°, 35' long.). La ville (de 2e classe) la plus méridionale de cette province est Sou Tchou, située à 39°, 45', 40'', et la ville la plus septentrionale, Kie tcheou, à 33°, 19', 12''. La province de Kan sou avec celle de See tchouan et Youn Nan confine, du côté nord, avec le Tibet.

nommait lui-même Chikiamouni biku (Bikshu Çakyamouni), ce n'est qu'alors seulement que la Chine apprit qu'il y avait un Bouddha vivant, lequel (littér. cet homme) était véritablement bien versé dans la contemplation, la charité, la patience et le silence profond (c'est ce que l'on appelle *paramita*). Mais bien que tout cela remplît son cœur et qu'il connût à fond sa vie antérieure, (il) ne se mit (cependant) pas en avant. Dans ce temps-là parmi (les sectateurs) de la foi rouge Fa pao Fa wang, Fa tcheng, Fa wang et tous les Fa wangs baissèrent la tête (devant le Dalai Lama) se dirent ses disciples, changèrent (leur foi) et embrassèrent la foi jaune. Toutes les tribus nomades qui se trouvaient sur une étendue de quelques dizaines de milles *li* de l'Orient à l'Occident, apprêtèrent du thé (1), adorèrent le Dalai Lama et le regardèrent comme un esprit céleste. Tous les wangs de Fan s'accordèrent à laisser le trône vide, de sorte qu'il ne fut pas possible (aux Chinois) de le donner (à qui que ce fût), mais le titre et le pouvoir passèrent au Dalai Lama de la 4e génération lequel s'appelait Youn nan Kiamtso (2). Il était de la famille de Tougou lounkhan ; à l'âge de 14 ans, il arriva à Tibet et monta sur le trône (du Dalai Lama), il mourut à l'âge de 28 ans. (Pendant son règne) il n'y eu pas de déprédations, car les Mongols d'Ordos et de Kinghai respectèrent fidèlement sa défense et n'osèrent pas piller. La tranquillité sur les frontières Occidentales (continua) pendant plus de cinquante ans. Le Dalai Lama de la 5e génération s'appelait Lobou tsan Kiamoutso (3), (c'est-à-dire, Lobtsan Kiamtso). Dans la 2e année de l'administration Tchoun dé de notre (empereur) Tai tsoung Wen houang di, trois Khans de Kalka prièrent (l'empereur) d'assigner une certaine somme d'argent pour envoyer une ambassade au Dalai Lama. Comme à la 4e année (1639) l'ambassadeur des Elutes avait déjà présenté ses lettres de créance au Dalai Lama,

(1) « Faire du thé » signifie célébrer le service religieux ; à cette occasion on régale ordinairement les Lamas ou Ho chan présents avec du thé.

(2) Il naquit en 1589 et appartenait à la famille mongole Dsingher Tou gouloun Khan.

(3) Il naquit en 1617 dans le Tibet antérieur, le jour même où d'après les bouddhistes naquit Bouddha Çakya Mouni. Il descendait de la famille princière tibétaine de Tchoun Kié Sarkhé.

celui-ci et avec lui le Bantchan, Tsanpakhan, le Gouchikhan de Kinghai ayant entendu parler de l'élévation de notre dynastie dans le royaume oriental, chacun d'eux envoya un ambassadeur; et ceux-ci ayant marché quelques dizaines de mille li le long de la grande muraille, arrivèrent enfin dans la 7e année du règne Tchoun dé à Chen King (1), présentèrent leurs lettres de créance et quelques produits nationaux et s'engagèrent ensemble à faire de bonnes choses (c'est-à-dire vivre en paix et amitié), et montrèrent les traits Goua (2), comme prouvant (leur prédiction) que (les deux royaumes) se réuniraient infailliblement. L'année suivante (1643) l'empereur envoya un ambassadeur pour s'informer de la santé du Dalai Lama et du Ban tchan, et leur conféra le titre de « sublimes diamants-précepteurs » (Kin kang ta chi); ce fut là le commencement des relations de notre dynastie, (c'est-à-dire de la dynastie actuelle de Tai tsing) avec le Tibet. Lorsque tout l'univers (c'est-à-dire la Chine) fut réuni (sous le pouvoir des Mandjous) au commencement des années de l'administration de Choun tchi (1644-1662) le Dalai Lama, le Ban tchan et le Gouchi khan (3) envoyèrent de nouveau chacun une ambassade spéciale pour présenter à (l'empereur) le Bouddha d'or, un chapelet et des lettres de créance, glorifiant les exploits et les vertus (de l'empereur). L'empereur leur fit cadeau de cuirasses, casques, arcs et flèches, peaux et soie, et on envoya un ambassadeur à la rencontre du Dalai Lama. Dans la 9e année à la fin de l'hiver le Dalai Lama arriva à Péking, l'empereur le reçut dans le Taiho Tian (4) et fit bâtir un monastère au Sud de Péking pour lui servir de demeure. Quand il fut près de retourner, l'empereur lui fit cadeau du monastère de Te cheu sse de

(1) Sous ce nom on entend la ville connue en Europe sous son nom mandjou de Mougden.

(2) Ce sont les traits mystérieux qui se rencontrent dans le premier livre classique *Y king*. On en attribue l'invention à l'empereur Fou Hi (2952 A. C.). Il y en a 64 en tout dont chacun a un nom spécial. On prédit l'avenir à l'aide de petits bâtons qui désignent certains gouas, après quoi l'on consulte le livre d'interprétations et l'on y voit si les circonstances ou événements dont il est question présagent le bonheur ou le malheur.

(3) Le célèbre prince des Khochoüts (voyez plus loin).

(4) Salle d'audience où l'empereur s'asseoit à la fin de l'année et où il reçoit d'ordinaire et régale les princes étrangers.

Nan Youan (1), lui remit des lettres patentes (écrites en lettres) d'or, un sceau d'or et lui conféra le titre de Si tian ta chan tze tsai fo « (le plus vertueux et le plus puissant Bouddha du ciel de l'Occident) » et le fit accompagner par Ho choi king wang choki (sai ?) avec une armée (choisie) des huit étendards.

Dès leur origine les Tangouts se partageaient en quatre tribus ; ceux de l'Orient s'appellaient Hamu et King Hai ; les Occidentaux s'appellaient Ouy et Tsang. Les Gouchikhan (c'est-à-dire le peuple gouverné par le Gouchikan) depuis un temps immémorial appartenaient à la tribu des Elutes [c'est-à-dire des Kalmoucks, Djoungari] et avec les Ming ki toun ils formaient les deux tribus de l'Orient. Le Gouchikan ordonna à son fils et son petit fils de vivre avec sa tribu dans le pays de King Hai (2) attendu que ce pays était très vaste, et il ordonna à Hamou de lui payer le tribut. Pour ce qui est de la terre de Ouy, le Diba en fit cadeau au Dalai lama pour lui servir de demeure, et Tsang pahan s'établit dans le pays de Tsan. Le Diba, qui s'appellait Sangkie (ou sang tchai en tibétain), n'était pas en bons rapports avec le Tsanbakhan, et déclarant que celui-ci opprimait ses sujets et renversait la foi rouge, il demanda une armée au Gouchikhan et l'extermina. Comme le Diba donna sa terre (c'est-à-dire la terre du ci-devant Tsanbakhan) au Bantchan pour lui servir de demeure, (il s'ensuit que) celui-ci avec le Dalai Lama possédait les deux Tsans ; ils anéantirent pour toujours le pouvoir de tous les Fa wangs qui appartenaient à la foi rouge et à la foi bigarrée. Dans la 10me année de l'administration Tchoun

(1) Nan Youan = le jardin du midi. Il est sis à quelques *li* au midi de la muraille de Péking.

(2) En mongol Khukénor ou Khukhunor (le lac bleu) ; c'est là le nom du pays qui, de l'Orient et du Nord, touche à la Chine proprement dite et qui confine au Tibet du Sud et de l'Occident. Le lac qui a donné son nom à ce pays est situé à 37° lat. et 117° long. et se trouve à peu près 150 li à l'Occident de Sining fou (voyez plus haut). Autrefois il s'appelait en chinois Si hai (la mer de l'Occident), Piho, King hai et Hian Chouy. Il a une circonférence d'à peu près 750 li. Il contient les deux îles de Khoisoutou tolo gai à l'Orient et Tchagan Khada à l'Occident. Ces îles sont habités par des moines qu demeurent dans des monastères ou ils restent isolés tout l'été. Ce n'est qu'en hiver qu'ils entrent en communication avec les habitants des rives.

dé (1) les choses en étant ainsi, la foi rouge diminua plus encore et devint trop insignifiante pour que la foi jaune s'en préoccupât. Lorsque le Diba San Kio (tchai) eut surmonté tous les obstacles il anéantit le pouvoir du Tsanbakhan et il décida de beaucoup (de choses) indépendamment. Lorsque Wou San Goui (2) devint wang de Youn nan il envoya tous les ans des ambassadeurs qui quand ils arrivaient en Tsan (Tibet) apprêtaient du thé.

Dans la 13[me] année du règne de Kan si (1674) Wousankoui se révolta. L'empereur ordonna à l'armée composée de Mongols de King hai de se rendre dans la province de Sse tchouan (3), du côté de Soung Pan (4). Le Diba obligea le Dalai Lama de présenter à l'empereur un rapport et de l'assurer de la fidélité du Tibet. (Le Dalai Lama profita de cette occasion) pour demander à (l'empereur le pardon) de Wou san koui, (lui donnant l'assurance) de sa fidélité (future). Lorsque la grande (c'est-à-dire la principale armée chinoise) armée entoura Wou chi Fan (Wou San Koui), celui-ci envoya des lettres au Tibet (dans lesquelles il promettait) de détacher deux pays : Tchoung Tian et Wei Si et il demanda du secours à King hai. Ces lettres furent saisies par notre armée, et l'empereur ne fit plus aucune question (c'est-à-dire il fit cesser l'enquête sur la participation du Diba). Dans la 21[me] année (1682) le Dalai Lama de la 4[e] génération mourut, et le Diba voulant se saisir du gouvernement du royaume,

(1) Les années du règne de Tai tsoun, le deuxième empereur de la dynastie actuelle. Ce prince donna d'abord à son règne le nom de Tian tsoung 1626-1636) qui signifie « obéissant au ciel », mais, de 1636 à 1644, il changea cette désignation en celle de Tchoun de « extrêmement vertueux ».

(2) Un général chinois célèbre. A la fin de la dynastie de Ming il appela les Mandjous en Chine pour combattre la révolte de Li tsé tcheng qui s'était rendu maître de Péking. C'est alors que le dernier empereur de cette dynastie se pendit. Il s'appelait Houai tsoung ou Tchoang lie tsoung. Wousan koui avait l'intention de donner le trône au fils de l'empereur Houai. Les Mandjous s'étant rendus maîtres de la Chine, il se souleva contre eux et, après la pacification de l'insurrection, il fut exécuté.

(3) Sse tchoan, une des provinces occidentales de Chine, dont la principale ville est Tcheng tou fou, est situé à 30° 40' 41" lat. et 101°, 30', 30" long.

(4) Soung Pan hian, dans le département de Loung an fou, situé à 32°, 38' lat. et 100°, 48' long.

dissimula (sa mort) et il ne fit pas connaître (au peuple) ses funérailles.

Il répandit des bruits faux sur le Dalai Lama, disant qu'il s'était plongé dans la contemplation, qu'il demeurait dans une haute tour et ne se montrait pas au peuple, mais que c'était lui (le Diba) qui entretenait le Dalai Lama de toutes les affaires d'importance et en recevait les ordres à exécuter (c'est-à-dire qu'il décide de tout et dit au Diba ce qu'il faut faire). Depuis ce temps le Diba se mit à agir encore plus illégalement ; il donna du secours aux Djoungares, les aidant à piller les Mongoles de Khalkha (1) et il les excita à faire la guerre à la Chine. De plus au dehors (du Tibet) il excita Tse Wang (contre la Chine) et à l'intérieur il guerroya contre Latsang khan. Toutes les calamités qui provinrent de ce qu'il invita l'armée des Dchoungars à piller le Tibet et de ce que sur toute l'étendue du nord-ouest il n'y eut que des désordres pendant quelques dizaines d'années, toutes les calamités et leurs suites furent dues à un seul homme, au

(1) Khalkha ou Kalka est la Mongolie septentrionale. Elle se divise en quatre parties dont chacune s'appelle aimak et se compose de quelques divisions (khochoun) reconnaissant le pouvoir du chef de la diète. Les quatre aimaks sont : 1) L'Aimak du Touchietou khan se composant de 20 divisions dont la diète est à Urga. Cet aimak confine aux montagnes de Ghentei à l'Est ; au fleuve Onghiyin gol à l'Orient ; au Sud il s'étend presque jusqu'aux extrémités méridionales de Gobi, et au Nord il confine au fleuve Tchokoi et aux possessions russes. 2) L'Aimak du Setsen khan (ou Tsetsen khan ou aussi Tchetchen khan) se compose de 23 khochoun et a sa diète près de Kouren de Khukhen Khoutoukhtou. A l'Orient il touche aux montagnes d'Erdeni Tologai ; aux monts Tsagan Tchouloutou à l'Occident ; au sud il confine au Targoun Tsaidam, et au Nord à la montagne d'Undurkhan et aux possessions russes au delà du lac Baikal. 3) L'Aimak du Dsasaktou khan se compose de 19 khochoun et sa diète se rassemble près des sources du fleuve Tsak. Cet aimak s'étend à l'Orient jusqu'au fleuve Onghiyin Chirkhaldsoun ; à l'Occident au lac Khara ousu elen ; au Sud il atteint les montagnes Artsikharatokhoi, et au Nord il s'étend jusqu'au fleuve Touin gol. 4) L'Aimak du Saïn Noïn se compose de 24 khochoun et sa diète se rassemble sur les rives du fleuve Tsetserlik. Cet Aimak s'étend à l'Orient jusqu'au fleuve Borobourgasou ; à l'Occident jusqu'aux montagnes Koulsayasoukhoutou ; au Sud il est borné par le fleuve Tsetserlik et au Nord par le fleuve Tchiloutou. Les Chinois appellent ces aimaks des chemins ; celui du Touchietou khan se nomme chez eux le chemin du Nord ; celui de Tchetchen khan le chemin de l'Orient ; l'aimak de Dsasaktou khan s'appelle le chemin de l'Occident et celui de Saïn Noïn le chemin central.

Diba. Il arriva que Galdan (1), un des quatres khans des Elutes, vint au Tibet, devint Lama et se rapprocha du Diba. De retour chez lui il enleva le pouvoir à son khan et déclara qu'il avait reçu du Dalai Lama le titre de Bochoktoukhan des Dchoungares. De plus les Mongols de Khalkha furent privés par les Elutes du droit d'entrer en Tibet dès le commencement de notre dynastie (c'est-à-dire de la dynastie mandjoue). Mais les Mongols de Khalkha eux-mêmes conférèrent le titre de grand Khoutoukhtou (2) au

(1) D'après les historiens mongols il était le septième fils du Batour Khoun Taidji. De bonne heure il se fit religieux, reçut son éducation chez le Dalai Lama et demeura ensuite chez l'Otchirtoukhan. En 1671 il reçut du Dalai Lama la permission d'abandonner l'état ecclésiastique afin de se venger des meurtriers de son frère Senghe. Tombant subitement sur les meurtriers, il les tua et se rendit maître de toutes les propriétés et de toutes les terres de Senghe. Cependant l'héritier direct, Tsewan Rabtan, s'enfuit en Toufan et envoya de là des ambassadeurs aux Mandjous les priant de l'admettre parmi eux. Mais Galdan réussit à se soumettre le Turkestan oriental et à s'emparer de toutes les tribus des Elutes. Il se mit alors à organiser de grandes forces en attendant un moment favorable pour attaquer Khalkha. Profitant de quelques désordres qui eurent lieu, il réussit à s'emparer d'une partie du Khalkha, mais peu après il fut défait par les Chinois et se réfugia dans le Nord où il mourut empoisonné en 1697.

(2) Tchib Tsoundamba Khoutoukhtou, le chef du clergé bouddhiste en Mongolie. On le regarde comme le Khoubilgan ou incarnation du célèbre apôtre du bouddhisme dans l'Inde et le Tibet, Tharanatha (1573-1635) dont le nom entier était Tchibtsoun-Tharanatha-gounga-Nimbo. D'après les annales mongoles des transformations de ce grand Lama nous voyons qu'il se régénéra cinq fois dans l'Inde : la première fois à Magada pendant que Bouddha Çakhya Mouni vivait encore; puis il renaquit dix fois au Tibet, deux fois en Mongolie, et enfin de nouveau au Tibet où il renaît toujours jusqu'à présent. Le premier Khoubilgan, Tchibtsoun damba lama, connu chez les Mongols sous le nom de Undur Gheghen, naquit en 1635. Il était le deuxième fils de Touchietou khan. Il jouissait d'une grande autorité chez les Mongols et c'est lui qui effectua la soumission complète de ce pays à la Chine. Il mourut le 14 de la première lune 1724. Le deuxième Gheghen, qui naquit en 1724, fut le fils de la femme du Tsin wan Dondob Dortchi. Il est connu par la pacification du Khalkha. Il mourut en 1757. Les désordres qui eurent lieu lors de l'élection de ce Gheghen montrèrent au gouvernement chinois combien il était dangereux et nuisible aux intérêts de la paix publique en Mongolie de permettre des renaissances dans ce pays. Cette circonstance, jointe au pouvoir toujours croissant des Gheghens en Mongolie, engagea le gouvernement chinois à faire en sorte que les régénérés se trouvassent toujours au Tibet. Le Gheghen actuel, le huitième, naquit en 1870 d'un employé tibétain, et fut emmené à Urga en 1875.

Khoubilgan de Tcheb tsoun damba, qui était le troisième disciple de Dson khava, et lui conférèrent une autorité et un rang égaux à ceux du Ban tchan. Après quelques dizaines d'années le Tchetchen khan de la tribu des Khalkhas se livra à des hostilités contre Touche toukhan et lui déclara la guerre. Le Chen Dsou envoya un ambassadeur au Dalai Lama afin de négocier avec lui sur (les mesures à prendre pour) réconcilier (les deux ennemis), et à suspendre la guerre. Le Diba rapporta (à l'empereur) qu'il avait envoyé Galdan Chirietou (le supérieur du monastère (1) de Galdan). Chez les Mongols le Lama qui a le droit de s'asseoir sur une chaire s'appelle Chirietou. Ce Galdan Chirietou est censé être le principal disciple du Dalai Lama.

Le Tchib tsoun damba de la tribu de Khalkha ayant reçu l'ordre de l'empereur de prendre part à la diète, s'assit à côté du Chirietou (2). Galdan envoya des gens de sa tribu accompagner (le Chirietou) et ceux-ci trouvèrent dans (l'action du Thibtsoun damba) un prétexte pour déclarer la guerre (?), car ils reprochèrent aux Khalkhas de ne pas avoir traité l'envoyé du Dalai Lama avec plus de respect que (le Tcheb tsoun damba) et par conséquent d'avoir fait une offense (au Chirietou et en même temps au Dalai Lama). (En conséquence de cette accusation les envoyés du Galdan) furent tués par le Touchietou khan. Ensuite le Galdan répandant le bruit (qu'il commençait la guerre) afin de se venger des hostilités, attaqua la tribu (des Khalkhas) et fit une irruption (dans leur pays). L'empereur Chen Dsou ordonna au Dalai Lama d'envoyer un ambassadeur pour faire cesser les hostilités; le Diba envoya au Galdan Tsiloung (ou Tchiroung) Khoutoukhtou, mais en secret il excita (le Galdan) à continuer ce qu'il avait entrepris. En l'année 24 (1690) le Galdan pilla et fit une irruption (dans les terres mongoles) au sud de Chamo. Mais il fut mis en déroute par nos troupes (c'est-à-dire les mandjous), près de Oulan boutoun (3). Le

(1) Galdankhit ou, d'après la prononciation tibétaine, Ganten-khit ; il se trouve à 80 li au sud-est de Lassa.

(2) Chiriétou est un mot mongol. Il désigne le Lama qui a le droit de s'asseoir sur plusieurs coussins placés l'un sur l'autre. pendant le service religieux dans les temples bouddhiques.

(3) Cette bataille eut lieu le premier de la huitième lune. L'armée chi-

Galdan envoya (alors) Tsiloung comme son suppléant pour demander la paix et baissant la tête devant Bouddha il jura (qu'il ne ferait plus la guerre) et s'enfuit. Le Diba était honteux au fond, car il avait conféré un titre honoraire à l'empereur, par la (soi-disante autorité du Dalai Lama en même temps que tous les Taidsi des mongols de Khalkha et des Elutes. Chen tsou cependant n'accepta point le titre, mais il envoya fréquemment des lamas de la capitale au Tibet pour s'informer (si le Dalai Lama vivait encore). Quand ils retournèrent ils racontèrent que lorsque le Diba San kie (tchai) leur ordonna de regarder de loin et de faire l'adoration (du Dalai Lama), il y avait en effet un Lama (quelconque) au sommet d'une haute tour, mais qu'à travers les rideaux de crêpe et la fumée des parfums qui s'étendait partout, ils ne purent distinguer (si c'était bien le Dalai Lama). Dans l'année 33 (1) le Dalai Lama paya le tribut et faisant valoir la circonstance que déjà une année s'était écoulée depuis que le Diba gouvernait (le pays), il pria (l'empereur) de lui donner comme récompense un titre honoraire. L'empereur publia un decret donnant au Diba le titre de Toubotegowang (c'est-à-dire Wang (roi) du royaume de Tibet (2). Dans la 35e année Chen tsou lui-même en personne

noise était commandée par Fou youan (« qui pacific les pays lointains »). Kiang tsun et divisée en 60 camps. Elle occupait une étendue de 60 li de longueur et de 20 li de largeur.

(1) 1694.

(2) Tibet est le nom du royaume que les Tibétains eux-mêmes appellent Bot ou Botba, les Chinois Tsang et Si Tsang, les Mongols Bouroun tala et Toubot. Les Chinois donnèrent au Tibet le nom de Tsang, du fleuve Tsang qui, actuellement, se nomme Weitchou et coule près de Lassa. Si Tsang signifie Tsang occidental (par rapport à la Chine) et Bourountala = Steppe occidentale (par rapport à la Mongolie). Les habitants primitifs du Tibet y sont venus quatre cents ans avant J. C. du lac Kukunor où leurs ancêtres avaient demeuré sous le nom de Kiang (Tsiang). Au viie siècle ils fondèrent l'empire de Tou fan. Cependant une autre division de ce même peuple ayant émigré en Chine d'Amdo (Isinghai), fondèrent dans le Nord des provinces Chan si et Kan sou un nouvel empire que les Chinois, Mongols et Mandjous appelaient Hia Koue (Sia go), et auquel les peuples occidentaux donnaient le nom de Tangout. Après la destruction de l'empire du Tibet les Tibétains se réunirent et, au xie siècle, ils fondèrent le royaume que les Chinois appellent aussi Tou fan et les Mongols et Mandjous Toubot. Ce dernier nom se rencontre pour la prémière fois dans l'histoire de la maison de Liao. Les deux

marcha contre Galdan et arriva à Kerouloun (1). Galdan fut entièrement défait et se sauva; pour rassurer ses sujets (hia), il leur dit : « Cette entreprise n'était pas mon idée (c'est-à-dire ne fut pas commencée par mon désir car l'envoyé du Dalai Lama m'assura que la guerre dans le midi aurait des résultats heureux, voilà pourquoi je pénétrai dans le fond (du pays). » L'empereur dit : « Si le Dalai Lama vivait, cette affaire n'eût jamais eu lieu, » et il envoya des ambassadeurs au Diba San kie avec un diplôme lui conférant un titre honorifique. Dans ce diplôme (l'empereur) dit : « Lorsque j'ai interrogé les Fan (Tibétains) soumis, ils m'ont tous dit que depuis longtemps déjà le Dalai Lama a quitté ce monde; mais toi, tu as caché ce fait jusqu'ici, et ne me l'as point fait savoir. De plus pendant la vie du Dalai Lama pendant plus de 60 ans il n'y eut pas de guerre au delà de la muraille (c'est-à-dire au delà des frontières de la Chine proprement dite), mais tu as souvent excité Galdan à faire la guerre et tu t'es réjoui de nos malheurs. Quand la foi et la loi régnaient paisiblement, le Dalai Lama et le Ban tchan gouvernaient séparément et répandaient la lumière (houa) partout où ils venaient, et se remplaçant mutuellement, ils gouvernaient le monde. Si le monde ennuya le Dalai Lama (c'est-à-dire si le Dalai Lama est mort) il eût fallu le dire à tous les rois qui gardent la loi (c'est-à-dire aux autorités ecclésiastiques) pour que le Ban Tchan administrât les affaires de la foi de Dsonkhava; mais tu as empêché le peuple d'honorer le Ban Tchan, et l'as contraint de t'honorer, tu as empêché le Ban Tchan de se mettre en route et d'arriver dans la capitale. Moi, je voulais pacifier et réconcilier les peuples des Khalkhas et des Dchoungares (2), tandis que tu envoyais le traître Tsiloung à Galdan, — Tsiloung qui, pendant la bataille près de Oulan poutoung, chercha à savoir le jour (qu'on devait choisir pour livrer la bataille, pour

noms, Tangout et Toubot, se confondent continuellement. Dans le dictionnaire chinois ils sont désignés comme = Si fan.

(1) C'est le fleuve Keroulen qui, anciennement, formait la limite entre les Mongols intérieurs (nei Meng gou) et extérieurs (wai Meng gou).

(2) Toutes les tribus des Dchoungares, comme, par exemple, les Torgouts, les Khochouts, les Khoïts, etc., en conversation ordinaire, s'appellent Oelöts ou Oirats.

l'armée révoltée) et qui ayant ouvert son parapluie, chanta des prières et du sommet de la montagne, regarda la bataille. Lorsque Galdan remportait la victoire, il apportait un khadak (1) (po) et lorsqu'il était défait il donnait des assurances de sa fidélité afin de tromper nos troupes qui poursuivaient (celles du Galdan). Tout cela était le résultat de l'assistance secrète que tu donnais à Galdan. Maintenant ayant anéanti les barbares de la Dchoungarie, et voulant accomplir les cérémonies par lesquelles on annonce ordinairement une victoire, j'ai envoyé un embassadeur avec le sabre de ceinture de Galdan, un image de Bouddha (appartenant) à son épouse Anu et un talisman. L'on peut (tu peux ?) ordonner (qu'on lui donne l'occasion) de se voir avec le Dalai Lama, l'on peut, (tu peux ?) ordonner au Bantchan de se rendre à la capitale et d'y emmener Tsi Loung pour le remettre entre mes mains.

St-Pétersbourg, I. IWANOFFSKY.

(A continuer).

(1) Khadok est un mouchoir étroit, mais long, qu'on présente chez les Mongols comme symbole de respect et d'amitié. Ces mouchoirs se font en soie et en coton et peuvent être jaunes, noirs, blancs ou de couleur de lilas. Cette dernière couleur est la plus aimée. Les Khadoks les plus grands ont une longueur qui excède de deux ou trois fois celui des bras étendus, mais il y en a aussi qui ont un mètre et demi de longueur et se nomment Wandan. Au milieu se trouve ordinairement la représentation de différents bourkhans. Les petits khadoks, qui n'ont qu'une longueur de 7 ou 5 décimètres, se font ordinairement sans images de Burkhan, mais en revanche on y tisse des fleurs. Cette espèce de Khadok s'appelle Dachi. Des Khadoks de coton sans ornements s'appellent Sambai.

ESSAI

SUR

LA RELIGION DES JAÏNS.

Ce travail, entrepris dans un but d'étude toute personnelle, n'était pas destiné à être publié. J'avais remarqué, non sans quelque étonnement, que certains dogmes du bouddhisme, entre autres l'éternité du monde et sa formation indépendante de toute intervention divine, la conception de la nature des dieux inférieurs aux Buddhas ou Jinas et astreints à renaître parmi les hommes pour échapper au cercle de la transmigration, la transmigration elle-même ou métempsycose, étaient présentés comme axiomes dans les enseignements de Çâkya-Mouni, sans qu'il se crût obligé de les démontrer ou de les défendre, quoiqu'ils fussent en opposition flagrante avec les doctrines des brâhmanes, ou si peu indiqués dans les Écritures brâhmaniques qu'il était permis de supposer que leur introduction devait être postérieure à l'avènement du bouddhisme.

Un autre fait encore m'avait frappé : la fréquence et l'âpreté des malédictions du Buddha contre les hérétiques ou infidèles *Tîrthikas*, dans lesquelles se révèle une haine bien éloignée de sa modération habituelle envers les brâhmanes. Quels pouvaient être ces hérétiques exécrés? Des sectaires d'un schisme bouddhique? Mais alors comment expliquer la présence de ces malédictions dans les premiers discours du Buddha, à un moment où on ne saurait admettre qu'il existât déjà un schisme bouddhique assez puissant et comptant assez de sectateurs pour qu'on pût lui appliquer les imprécations de Çâkya-Mouni ? Tout, au contraire, devient naturel, si on accepte l'hypothèse d'une religion plus ancienne de laquelle le bouddhisme de Çâkya-Mouni se serait détaché. Nous nous expliquons alors facilement et le nombre

considérable de ces adversaires maudits, et la haine du sectaire pour la foi qu'il a reniée. Restait à trouver cette religion.

Incontestablement ce n'était pas le brâhmanisme, puisque le Buddha parle souvent des brâhmanes et en tout autres termes que des Tîrthikas; de plus les brâhmanes eux-mêmes invectivent fréquemment ces hérétiques qui, dans leurs livres, paraissent quelquefois se confondre avec les bouddhistes. De toutes les sectes indoues la religion des Jaïns seule m'a paru se rapporter aux allusions du Buddha, et j'ai trouvé précisément dans ses dogmes la plupart de ceux que le fondateur du bouddhisme ne prend pas la peine de discuter, probablement parce qu'ils étaient parfaitement connus et acceptés de son temps. Mais ici se présente une difficulté nouvelle. Les savants qui ont écrit autrefois sur cette religion sont presque unanimes à lui attribuer une origine relativement moderne, à en faire une secte hérétique du bouddhisme; de plus les documents, malheureusement peu nombreux et surtout contradictoires qui traitent de ses dogmes, sont éparpillés dans diverses publications, la plupart déjà anciennes, et ont besoin d'être soumis à une critique rigoureuse si l'on veut en tirer quelques lumières. J'ai donc entrepris de les résumer, en les classant et en les comparant entre eux.

A mesure que j'avançais dans ce travail, la conviction me venait peu à peu que je me trouvais en présence non pas d'une secte plus ou moins hérétique, fille du bouddhisme de la décadence, mais bien d'une véritable religion, issue du brâhmanisme à une époque probablement très reculée, en tout cas antérieure à sa forme actuelle de l'Indouisme, et qui devait avoir été la mère du bouddhisme de Çâkya-Mouni. Sous la pression de cette conviction, étant donnée aussi l'actualité que prêtent à cette question du Jaïnisme les récents travaux de MM. A. Weber, Jacobi et Leumann, je me suis décidé à présenter mes idées dans cet Essai, à la première partie duquel *Le Muséon* veut bien accorder son hospitalité, et que je me propose de développer à mesure que se fera la traduction des nombreux livres jaïns que nous a rapportés du sud de l'Inde M. E. S. W. Sénathi-Râja, en ce moment attaché au Musée Guimet.

I.

APERÇU GÉNÉRAL SUR LES JAÏNS.

On donne les différents noms de Jaïns, Arhatas ou Arhantas, Çramanas, Çrâvakas, Sévras, Yâtis, Tîrthyas, Tîrthikas, ou Tîrthakas, aux sectateurs d'une religion qui a été longtemps confondue par les Européens avec les deux grands systèmes religieux de l'Inde, le Brâhmanisme et le Bouddhisme.

Jaïn ou Jaïna doit dériver du mot *Jina* (1), « vainqueur des passions, » par lequel on désigne les sages, fondateurs ou prophètes de cette religion. Certains auteurs proposent aussi comme racine de ce nom le sanskrit *Yatu* ou *Jétu* (2), « respecter la vie des animaux ; » mais, bien que ce soit là, en effet, une des principales prescriptions de la croyance des Jaïns, cette étymologie nous paraît bien moins rationnelle que la première.

Arhat ou Arhanta (3) signifie « digne, vénérable, qui a droit à l'adoration. » Suivant Delamaine (4). Arhanta serait le nom d'un prince indou qui adopta et étendit la doctrine de Vrishabha, le fondateur quelque peu mythologique du Jaïnisme, et ce nom aurait été donné par reconnaissance aux sages parfaits de cette religion. Ce terme s'applique également aux bouddhistes, ainsi que ceux de Çramanas (5), « saints » et de Çrâvakas « auditeurs » qui désignent, le premier le clergé, le second les fidèles laïques.

(1) Dans les livres boudhiques l'épithète de *Jina* est souvent appliquée au Buddha. Voir P. E. Foucaux : *Lalita Vistara* ; ANNALES DU MUSÉE GUIMET, t. VI — et Léon Feer : *Fragments extraits du Kandjour ;* ANNALES DU MUSÉE GUIMET, t. V.

(2) Col. Miles : *On the Jaïnas of Gujarath and Marwar*. TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY AF GREAT BRITAIN AND IRELAND, t. III, p. 350.

(3) De la racine *arh* « adorer », de même que le grec ἄρχω et le latin *rex*.

(4) Delamaine : *On Srâwacs on Jaïns* ; TRANS. R. AS. SOC., t. I, p. 426. — D'après Buchanan (*Account of the Jaïns* ; AS. RES. t. IX) *arhat* serait le terme propre, et *arhanta* signifierait l'essence divine à laquelle proviennent les saint ou Têrthankaras.

(5) Nârâyana Aiyengar Shimoga (*Sramanas* ; INDIAN ANTIQUARY, t. X, p. 143) établit que le terme *Çramana* n'est pas exclusivement boudhique ou jaïn, mais qu'il s'applique aussi aux brâhmanes.

Yâti est l'appellation générique du prêtre Jaïn par opposition au laïque, et c'est sans doute par erreur ou par corruption que certains auteurs s'en servent pour désigner la congrégation tout entière.

Les termes Tîrthya, Tîrthika, Tîrthaka sont employés par les bouddhistes et les brâhmanes, comme synonymes d'hérétiques et dérivent sans doute de *Tîrtha* « étang sacré servant aux ablutions » près desquels les ascètes et les moines construisaient généralement leurs ermitages ou leurs monastères.

Colebrooke classe les Jaïns parmi les sectes indoues (1). Par Indou, il entend ce qui appartient à l'Inde en général, sans prétendre établir une connexion absolue avec le système religieux connu sous le nom d'Indouisme, ou Brâhmanisme sectaire, forme brâhmanique probablement beaucoup plus moderne que la religion jaïne et qui n'a exercé sur elle qu'une action tout à fait secondaire, limitée à l'introduction de quelques divinités dans le panthéon populaire, et à l'adoption de quelques coutumes dont la modernité nous est prouvée par le silence que gardent à leur égard les livres jaïns, même relativement récents. Cette réserve faite, nous pouvons affirmer que le Jaïnisme est bien réellement indou et pur de toute importation étrangère; mais il paraît aussi avoir gardé certaines formes des anciennes croyances de l'Inde antérieures à la suprématie du brâhmanisme (2). Il a en germe ou pleinement développées les principales idées religieuses et surtout civiles que nous rencontrons dans les livres sacrés du brâhmanisme post-védique et dans le *Mânava Dharma Çastra* (Lois de Manu), mais là s'arrête la parenté. Les Jaïns, en effet, se séparent absolument des brâhmanes par quatre points principaux : ils nient la création du monde, en tant qu'œuvre volontaire et réfléchie d'un dieu personnel; ils récusent l'authenticité et l'autorité des

(1) H. T. Colebrooke : *On the philosophy of the Hindus* : TRANS. R. AS. SOC. t. I. p. 551.

(2) Entre autres la cérémonie *Bali* qui s'adresse à tous les dieux et aux démons. Voir pour la description de cette cérémonie, qui consiste en une offrande d'une boule de riz à chaque personnage invoqué, le *Brahmakarma* ou *Rites sacrés des Brâhmanes*, traduit du Sanscrit par A. Bourquin. ANNALES DU MUSÉE GUIMET t. VII, pp. 85-88.

Védas, comme livres sacrés révélés, tout en les acceptant dans les cas où ils s'accordent avec leurs propres doctrines contenues dans les onze *Angas*, les *Upangas*, et les *Purvas* (1) ; ils professent l'horreur des sacrifices et particulièrement de l'holocauste ; ils nient l'immortalité et la toute-puissance des dieux qu'ils rabaissent au rang de simples esprits régents de certaines régions du monde, supérieurs aux hommes, il est vrai, mais soumis à la loi universelle de la naissance, de la mort et de la transmigration (2).

De l'ensemble de leurs dogmes et de leur antagonisme avec les Indous orthodoxes, il paraît probable que la religion des Jaïns s'est élevée comme une protestation contre la tyrannie des brâhmanes (3), sans doute au moment où cette caste sacerdotale, après s'être séparée de celle des Kshatryas, prétendit imposer sa suprématie à toutes les autres (4). Nous pouvons considérer sinon comme preuves absolues, du moins comme fortes présomptions à l'appui de cette hypothèse que, suivant Kumarilla (5), les Çâkyas, ou bouddhistes, et les Jaïns sont des Kshatryas ; que les Jaïns du Gujarath et du Mârwâr (6) passent pour être des *Rajpuths*, c'est-à-dire

(1) Les *Angas* et les *Upangas* passent pour être l'œuvre des disciples de Mahâvîra. Les *Purvas* sont considérés comme plus sacrés parce qu'on les attribue aux *Ganadharas*, les onze disciples préférés du Tïrthankara, qui leur avait confié la direction de la Congrégation.

(2) La croyance en la transmigration éternelle des âmes ou métempsycose, est la base de la doctrine des Jaïns. Leur religion n'a pas d'autre but que de faire cesser cette migration.

(3) J. Fergusson et J. Burgess : *Cave temples of India*, p. 14.

(4) Dans les Védas on ne trouve pas encore de trace des castes. L'Arya, chef de famille, est à la fois guerrier et prêtre pour la célébration des cérémonies ordinaires. Cependant, quand il s'agit de sacrifices solennels, tels que l'*Açvamédha*, par exemple, on voit apparaître les *Angiras*, sorte de *Bardes* versés dans les traditions, qu'on appelle pour veiller à ce que la cérémonie s'accomplisse suivant toutes les règles, et pour improviser les hymnes ; mais il y a loin de là à un clergé organisé en caste fermée comme le sont les brâhmanes. La supériorité que les Jaïns attribuent aux Kshatryas serait peut-être un souvenir de cet ancien état de choses, tradition conservée par l'orgueil du guerrier révolté d'avoir à se soumettre à la domination. dégradante pour lui, du prêtre passé au rang de créature supérieure à toute la nature.

(5) H. T. Colebrooke : *On philosophy of the Hindus* ; TRANS. R. AS. SOC., t. I, p. 451.

(6) Miles : *On Jaïnas of Gujarath and Mârwâr* ; TRANS. R. AS. SOC. t. III, p. 351.

descendants d'une caste guerrière; que ceux qui rentrent dans la foi orthodoxe reprennent le rang de Kshatryas, et enfin que dans toutes leurs traditions et leurs écritures sacrées ils affectent d'affirmer la supériorité des Kshatryas sur les Brâhmanes, ainsi que nous le verrons un peu plus tard à propos de la naissance de leur grand Tîrthankara, Vardhamâna Mahâvîra.

Ils ont beaucoup d'affinités, au point de vue religieux, avec les bouddhistes, eux aussi des révoltés contre la tyrannie des lois brâhmaniques. Et même la ressemblance entre ces deux religions est si grande qu'on a prétendu et qu'on prétend encore que les Jaïns ne sont qu'une secte hérétique de cette croyance, ou du moins que ces deux religions sont sœurs, issues à peu près en même temps d'une même souche. Nous verrons cependant, par la suite, qu'ils diffèrent par leurs notions sur la création et la destruction du monde, sur la nature et la destinée de l'âme et du corps, par le refus d'adorer les Buddhas qu'ils ne mettent pas même au rang des Dévatas (1), et enfin par l'acceptation, ou la conservation des castes. Une des preuves les plus fortes, à mon avis, qu'on puisse donner de l'antériorité des Jaïns sur les Bouddhistes, se trouve dans le fait que, tandis que ceux-ci fulminent dans leurs livres contre les hérétiques Tîrthikas, que nous croyons pouvoir assimiler aux Jaïns, les écritures de ces derniers ne font pas même mention des bouddhistes.

On compte actuellement dans l'Inde propre 485020 sectateurs de la religion Jaïna (2) répandus dans la plupart des villes du Bas-Gange et du Rajputhana, etc. (3), où ils exercent généralement les professions de banquiers, changeurs et marchands de grains (Banyas). La pureté de leurs mœurs, leur activité, et leur probité rigide leur ont valu partout une situation des plus honorables, et très souvent de grandes fortunes.

Au civil les Jaïns ne diffèrent guère des autres Indous, bien qu'ils aient cependant certaines coutumes et institutions

(1) F. Buchanan : *Particulars of the Jaïns*; As. Res. t. IX. p. 283.

(2) D'après le recensement officiel de 1872. Voir : W. W. Hunter : *Indian Empire* (in-8° Londres 1882) p. 155.

(3) J. Burgess : *Papers on Satrunjaya and the Jaïns*; Ind. Ant. t. II, p. 15.

qui leur sont propres. Ils admettent la division du peuple en quatre castes : Brâhmanes, Kshatryas, Vaiçyas, et Çudras ou Chandalas, division qu'ils attribuent même à leur premier Tîrthankara, Vrishabha, fils de Nâbbi le quatorzième et dernier Manu (1); mais cette reconnaissance est toute platonique, car ils font profession de ne plus tenir à la distinction de deux castes supérieures, et, de fait, celle des Çudras n'existe pas parmi eux puisque leur religion défend la plupart des métiers pratiqués habituellement par les membres de cette caste, notamment l'agriculture, le jardinage, les états de bouchers, corroyeurs, bûcherons, charbonniers, etc. Ils se qualifient en général de Vaiçyas, peut-être parce que le commerce, et encore soumis à des restrictions, est la seule carrière que leur permettent les prescriptions de leur croyance. Suivant le *Buddha Vilâça*, un des livres sacrés des Jaïns Digambaras, l'extinction des castes supérieures aurait été prédite par le saint religieux Bhadra-Bâhu, disciple de Mahâvîra, lorsqu'il interpréta les quatorze songes de Chandragupta, roi d'Ujjayini (2).

Faut-il voir dans cette prédiction de l'abandon de la foi Jaïne par les Brâhmanes et les Kshatryas une sorte d'apologie de la décadence de cette religion? Les Jaïns ont-ils en réalité perdu leur caste par le fait de leur rupture avec la vieille souche indoue ? Ou bien devons-nous croire qu'ils ne reconnaissaient pas dans le principe la division des quatre castes et, comme les bouddhistes (3), se recrutaient indifféremment dans toutes, mais qu'ils s'y sont pliés par politique, espérant échapper, par un semblant de soumission, aux persécutions dont les brâhmanes poursuivaient leurs frères les bouddhistes ? C'est ce qu'il sera peut-être impossible de jamais démêler. Quoiqu'il en soit, ils gardent leur droit de

(1) Les Manus sont des rois-prêtres, gouverneurs du monde pendant le troisième âge de l'*Avasarpini* actuel. (Voir page 198 l'explication de l'Avasarpini). Inutile de dire que ce sont des personnages absolument mythologiques. Cependant des livres brâhmaniques, le *Vishnu-purâna* et le *Bhâgarata purâna*, parlent d'un *Nâbhi*, roi pieux protégé de Vishnu, qui fut père de Vrishabha.

(2) Peut-être le *Sandracotos* des Grecs. Nous verrons plus tard que les Jaïns réclament ce prince comme un de leurs disciples.

(3) Delamaine : *On Srâwacs on Jaïns* ; Trans. R. As. Soc. t. I, p. 413.

caste aux yeux des Indous orthodoxes, et, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, lorsqu'un Jaïn se convertit à la religion nationale il prend rang parmi les Kshatryas ou les Vaiçyas selon les traditions de sa famille et les occupations auxquelles il se livrait.

Indépendamment de toute question de caste les Jaïns se divisent en deux classes : la première, *Viçâ*, comprend ceux dont l'origine est pure et légitime sans aucune tache dans leur famille, la seconde, *Dassâ*, est formée de ceux dont les familles ont quelque faute à se reprocher, et particulièrement des enfants des veuves remariées (1). Il est très rare que des unions se contractent entre membres de ces deux classes.

Relativement aux doctrines religieuses les Jaïns se partagent en deux grandes sectes rivales, les *Digambaras* et les *Svétambaras*, qui se disputent le droit d'aînesse et de préséance. Les *Digambaras* (2) doivent observer la nudité absolue. Ils ont cependant cédé sur ce point et portent à l'ordinaire le langouti (3) ; mais par respect pour leur vœu ils s'en dépouillent pour prendre leur repas. Ils prétendent suivre les doctrines du premier et du dernier des Tîrthankaras, Vrishabha et Mahâvîra, et réclament l'honneur de représenter la véritable croyance jaïne primitive. Les *Svétambaras* (4) portent des vêtements blancs. Ils s'enorgueillissent de compter dans leurs rangs les vingt-deux Tîrthankaras intermédiaires. Actuellement ils sont de beaucoup les plus nombreux.

Cette question du vêtement constitue la seule différence apparente entre les deux sectes; mais en réalité elles sont divisées par des divergences de dogmes bien autrement importantes que nous nous réservons d'étudier dans le chapitre

(1) Miles : *On the Jaïnas of Gujarath and Mârwâr ;* TRANS. R. AS. SOC. III, p. 353. — Comme on le verra tout à l'heure le second mariage d'une veuve, si jeune soit-elle et le premier mariage n'eut-il pas été consommé, est considéré comme une souillure qui rejaillit sur toute sa famille.

(2) Littéralement « vêtus du ciel », euphémisme pour indiquer la nudité.

(3) Pièce d'étoffe assez semblable à la *shenti* des anciens Égyptiens qui entoure les reins, passe entre les jambes et vient se nouer par devant de façon à faire une sorte de caleçon. C'est le vêtement le plus usuel dans l'Inde.

(4) De *Svéta* « blanc ».

consacré aux sectes. Des schismes se sont développés à diverses époques, et même assez récemment, qui ont subdivisé chacune de ces deux sectes en quatre vingt-quatre *gachhas*. ou « tribus, » ayant toutes leurs doctrines particulières et leur succession de pontifes. Malgré ces mésintelligences les Jaïns se considèrent tous comme frères, se soutiennent mutuellement, et montrent un égal respect pour tous les Yâtis à quelque classe qu'ils appartiennent, bien qu'il leur soit défendu de s'adresser pour les cérémonies du culte à d'autres prêtres que ceux de leur propre secte.

A quelque caste, classe ou secte qu'ils appartiennent les Jaïns forment deux grandes catégories (1) : les laïques, appelés *Çrâvakas* « auditeurs » ou *Grihastas* « maîtres de maison, » et le clergé, désigné sous l'appellation générale de *Yâtis*, ou de *Saddhus*.

La vie des laïques est celle des autres Indous à peu d'exceptions près. A partir de l'âge de cinq ans les enfants mâles commencent à étudier les livres sacrés sous la direction d'un Yâti ; à neuf ans ils reçoivent l'initiation *Upanâyana*. Dès ce moment, jusqu'à ce qu'ils se marient, ils portent le nom de *Brahmachâris*. Le seul vêtement qui leur soit permis consiste en un morceau d'étoffe, juste suffisant pour couvrir leur nudité, retenu par une corde attachée autour de la taille. Toutefois ils ont actuellement transigé avec cette prescription et, du moins dans les villes, ils sont vêtus décemment, mais d'habits très simples et toujours de couleur sombre. Avec de la poudre de santal ils se font au milieu du front un signe qui rappelle les stigmates des Indous, et quelques-uns ajoutent un petit cercle rouge au centre de cette marque. Ils conservent ce signe toute leur vie, bien que ce ne soit qu'un simple ornement. A dater de leur mariage, *Garbâdhana*, ils deviennent *Grihastas* « maîtres de maison. » Ils ont alors pour premier devoir de subvenir par leur travail à la vie de leur famille, et, à part les obligations religieuses, dont nous parlerons tout à l'heure, ils sont absolument libres et indépendants de tout contrôle. On leur recommande, cependant, de ne pas négliger de prendre l'avis de leur *guru* (1) dans les affaires importantes, celles surtout qui

(1) J. Stevenson : *Kalpa Sùtra*, préface p. XXI

(2) Dans l'Inde on donne le nom de *Guru* au maître qui élève et instruit

touchent à l'ordre moral. Ils n'ont plus à observer aucune prescription de costume, chacun pouvant se vêtir à sa guise, suivant ses goûts et sa fortune (1).

Les usages et prescriptions relatifs au mariage varient suivant les sectes et les localités ; aussi les auteurs semblent-ils se contredire à ce sujet, les uns affirmant que les mariages sont défendus de caste à caste (2), tandis que d'autres soutiennent qu'il est loisible d'épouser une femme d'une autre caste, voire même d'une religion étrangère, une brâhmine, par exemple (3). Ce qui paraît certain, c'est que les hommes, ceux des hautes castes surtout, se sont affranchis de la plupart des restrictions relatives au mariage et qu'ils épousent sans scrupule des femmes de condition inférieure pourvu que leur famille soit pure. La mésalliance des femmes paraît être plus rigoureusement défendue. Les Jaïns peuvent avoir autant de femmes légitimes qu'ils le désirent, ou que leur fortune le permet ; cependant la polygamie est assez rare. Il est absolument interdit d'épouser une parente, même à un degré éloigné (4). Généralement on marie les jeunes filles avant l'âge de la puberté (5).

Les femmes mariées ne sont soumises à aucune prescription de costume. Elles peuvent se parer avec toute la recherche et le luxe que leur permet la fortune et la position sociale de leur mari. Mais, par contre, il est défendu aux veuves de se parer de bijoux ou de vêtements élégants, de porter des anneaux de verre, des *Mangalasûtras* (6), des étoffes jaunes ou rouges, de se farder, et même de se nourrir de mets délicats (7). Autrefois on leur rasait la tête, comme chez les brâhmanes ; actuellement cet usage est tombé en

un enfant. Devenu homme celui-ci doit toujours à son précepteur le même respect et la même obéissance qu'à son propre père, et doit le consulter dans les affaires importantes. C'est un véritable *directeur* spirituel et temporel.

(1) Buchanan : *Particulars of the Jaïns* ; As. Res. t. IX, p. 279 et suiv.

(2) Ibid.

(3) Mackensie : *Account on the Jaïns ;* As. Res. IX, p 259.

(4) La même coutume existe chez les Chinois ; ils poussent même ce scrupule si loin qu'il défendent les mariages entre familles étrangères qui portent le même nom.

(5) Buchanan : *Particulars of the Jaïns ;* As. Res. IX, p. 279.

(6) Ornement que l'époux attache au cou de sa femme le jour du mariage.

(7) Mackensie : *Account on the Jaïns ;* As. Res, IX, p. 251.

désuétude, sauf peut-être dans l'ouest de l'Inde (1). Les veuves ne s'immolent pas sur le bûcher de leur mari, mais il leur est interdit de se remarier jamais, si jeunes qu'elles puissent être, même si le mariage n'a pas été consommé. La veuve qui se remarie contracte une souillure qui rejaillit sur toute sa famille et sur les enfants issus du second mariage. Les veufs ont le droit de convoler à de nouvelles unions (2).

Quand un Jaïn, homme ou femme, meurt, on brûle le corps et on en jette les cendres dans l'eau. Les riches les font porter à une rivière, les pauvres se contentent des ruisseaux, étangs et autres pièces d'eau à leur portée. Ils n'observent aucune cérémonie commémorative, ne font ni offrandes, ni sacrifices en l'honneur des morts. « L'âme, disent-ils, est distincte et séparée du corps. Quand un homme meurt, son âme commence immédiatement une nouvelle vie, soit sur la terre, soit dans un des cieux ou des enfers, selon les actes bons ou mauvais de son existence (3). Quant au corps, qui est un composé des cinq éléments, il est décomposé par le feu, les parties qui le constituaient retournent à leur premier état et il ne reste rien de l'individu. Quelle serait donc l'utilité d'une cérémonie quelconque? »

Le deuil varie suivant les castes. Les Yâtis, qui sont au-dessus de l'humanité, ne le portent qu'une seule minute, les Kshatryas cinq jours, les Vaiçyas douze et les Chandalas quinze jours (4).

Les devoirs religieux du laïque Jaïn se résument dans la pratique des quatre *Dharmas* (5) et l'abstention des cinq *Karmas* (6), ce qui revient à dire que l'homme qui pratique

(1) Buchanan : *Particulars of the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 269. — Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 251.

(2) Bachanan : *Particulars of the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 279. — Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 251.

(3) C'est ce qu'on appelle *Karma* ou conséquence des actes.

(4) Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 252.

(5) *Dharma*, littéralement, « la Loi » : chez les Jaïns il a le sens de « mérite » ou de « vertu ».

(6) *Karma*, littéralement « acte », s'emploie dans la phraséologie religieuse dans le sens de « conséquence des actes », c'est-à-dire de cause déterminante d'une nouvelle transmigration. Détruire *Karma* équivaut à atteindre Nirvâna, ou libération de toute naissance subséquente. Ici on peut le traduire par « péché ».

la libéralité, la douceur, la piété, la pénitence, qui évite rigoureusement le meurtre, le mensonge, le vol, l'adultère, et ne prend nul souci des choses du monde, détruit par cela même ses passions, dompte ses sens, se détache de toute affection mondaine et matérielle et atteint la délivrance finale, ou *Môksha* (1). Or de tous les péchés le plus grand, celui qui ferme impitoyablement la porte de Môksha, c'est le meurtre, fût-il commis dans le cas de légitime défense, ou même par inadvertance. Ce respect de l'existence, les Jaïns l'étendent aux animaux même les plus inférieurs, aux insectes et aux animalcules invisibles, à tel point que le dévôt le plus pieux, l'ascète le plus austère, le saint le plus parfait, arrivé au moment d'atteindre Môksha, peut non seulement perdre tous ses droits à cette récompense, fruits de nombreuses existences vertueuses, mais même être condamné à renaître dans un des enfers pour avoir avalé, et par conséquent tué par mégarde, en mangeant, buvant ou respirant un imperceptible moucheron. C'est pour cette raison qu'il leur est interdit de manger après le coucher du soleil, de boire de l'eau non filtrée ou qui n'ait pas été bouillie (2), et que leurs ascètes portent devant leur bouche et leurs narines un morceau de mousseline destiné à tamiser l'air qu'ils respirent. Aux prescriptions des Dharmas s'ajoutent encore l'obligation d'adorer les Tîrthankaras (3), les saints et les chefs de leur religion qui ont atteint Môksha (4) ; de rendre le culte prescrit à leurs images; de vénérer les prêtres, même des sectes autres que la leur, ainsi que leurs parents spirituels, *gurus*, auxquels ils doivent le même respect et la même déférence qu'à leurs parents naturels (5). La lecture journalière des livres sacrés, la pratique de la méditation pieuse, *Tapasya*, sont obligatoires, ainsi que l'observation des jeûnes du huitième jour, *Ahstami*, et du quatorzième, *Chaturdaçi*, de chaque quinzaine ou demi-mois lunaire, et du grand jeûne de *Paryûshana*, ou vulgairement *Pajjusam*,

(1) *Môksha* ou *Mükti*, littéralement « libération », est l'équivalent du Nirvâna bouddhique, libération de la transmigration.

(2) En agissant ainsi ils risqueraient d'absorber quelque insecte.

(3) Voir plus loin, p. 203, l'explication du mot Tîrthankara.

(4) C'est-à-dire qui sont morts dans l'état de sainteté.

(5) Voir p. 191.

qui dure, suivant les sectes, cinquante ou soixante-dix jours de la saison pluvieuse (1). Il leur est prescrit de faire l'aumône aussi largement que leurs moyens le permettent, de contribuer par des dons à la construction et à l'entretien des temples, à l'érection des statues, etc. Ils ont chaque jour trois ablutions obligatoires, le matin, à midi et le soir; mais par suite du refroidissement du zèle religieux ils se bornent maintenant à une seule ablution avant le repas principal, c'est-à-dire au milieu du jour (2). Les laïques de sectes ou de castes différentes peuvent prendre leur repas ensemble, et manger les mets préparés par les uns ou les autres.

La confession, *Prâtikramanâ* et l'absolution, *Alavan*, existent chez les Jaïns. Régulièrement ils devaient se confesser au prêtre et en obtenir l'absolution chaque fois qu'ils ont conscience d'avoir commis un péché (3); mais dans la pratique cette obligation est limitée au commencement de la saison sacrée de Paryûshana.

Indépendamment des jours de grandes fêtes, ils doivent s'abstenir de tout travail aux deuxième, cinquième, huitième, onzième et quatorzième ou quinzième *Tithis* (4) de chaque demi-mois lunaire; toutefois à cause des exigences de la vie, ce n'est pas une obligation absolue pour les laïques (5).

Le clergé, dont les membres sont qualifiés, suivant leur genre de vie et surtout suivant leur sainteté, de *Vanaprastas* « ermites », *Bhikshuças* « mendiants », *Saddhus* « anachorètes », ou simplement « sages », *Çramanas*

(1) J. Stevenson : *Kalpa Sûtra*, préface page XXII.

(2) Mackensie : *Account on the Jaïns ;* As. Res. IX, p. 249.

(3) J. Stevenson : *Kalpa Sûtra*, préf. p. XXIII.

(4) Voir pour l'explication détaillée de la *Tithi* le *Dharmasindhu* ou *Océan des Rites religieux* traduit du sanskrit par A. Bourquin ; Annales du Musée Guimet, t. VII. — L'année religieuse des Indous est une année lunaire de 354 jours divisée en 12 mois alternativement de 29 et de 30 jours solaires ou pour mieux dire 29 jours 1/2 ; chaque mois se divise en deux demi-mois, appelés l'un demi-mois *brillant* ou de la *lune croissante* commençant le jour de la nouvelle lune et finissant le jour de la pleine lune, l'autre, qui commence le jour de la pleine lune, demi-mois *obscur* ou de la *lune décroissante* ; chaque demi-mois se partage en quinze *Thitis* ou « dates » de durée inégale variant de 21 à 27 heures, et qu'il ne faut pas confondre avec les jours.

(5) W. Miles : *On the Jaïnas*, etc., Trans. R. As. Soc. III, p. 359.

« saints, » *Arhats* « vénérables (1) » se divise en trois classes : *Anuvratas* « novices, » *Mahâvratas* « grands prêtres, » *Nirvânathas* « saints (2) ; » ces derniers doivent être vénérés pendant leur vie et adorés après leur mort. L'expression de clergé n'est pas exacte en ce qui concerne les Jaïns, ou du moins elle ne doit pas s'entendre absolument dans le sens que nous y attachons dans nos religions européennes. Le clergé Jaïn se compose d'ascètes et de moines vivant soit isolés dans des ermitages, soit réunis au nombre de quatre ou cinq cent dans des monastères, où ils sont soumis à une règle très sévère sous la direction de supérieurs ou grands-prêtres, tantôt élus par la communauté, tantôt désignés par leurs prédécesseurs selon la coutume autrefois suivie par les anciens Jinas.

Leurs occupations consistent à réciter les prières et chanter les hymnes de chaque jour ; rendre aux Tîrthankaras, aux Arhats et aux dieux les hommages qui leur sont dus, parer leurs autels, laver leurs images, etc., lire, commenter et copier les livres sacrés, les expliquer à ceux qui viennent leur demander l'instruction religieuse ou la solution de quelque doute, et enfin instruire le peuple par des lectures et des prédications. Ils ont aussi certaines fonctions à remplir pour le compte des particuliers, telles que de présider aux cérémonies de l'*Upanâyana* « initiation, » du *Çâstrâbhasa* qui s'accomplit lorsque l'enfant commence à lire les Çâstras, et à celles des funérailles. Dans la plupart des cérémonies courantes de la vie, horoscopes de nativité, prédiction de l'avenir, divination, explication des songes, voire même pour la célébration des mariages, ils se font suppléer par des Brâhmanes dûment stylés à cet effet et nommés *Natgurus* « prêtres de la tribu (3). » Dans quelques temples

(1) Voir à ce sujet : J. Stevenson : *Kalpa Sûtra*, préface. — J. Burgess : *Papers on Satrunjaya and the Jains ;* IND. ANT. II, p. 15. — Mackensie : *Account on the Jains* ; AS. RES. IX. — Hamilton : *On the Srawacs ;* TRANS. R. AS. SOC. I, p. 351. — HH. Wilson : *Religions Sects of the Hindus* ; TRANS. R. AS. SOC. I. — A. Barth : *Jaïnisme* ; ENCYCL. DES SCIENCES RELIGIEUSES, VI. — Delamaine : *On the Srâwacs or Jaïns* ; TRANS. R. AS. SOC. I. — Buchanan . *Particulars of the Jains* ; AS. RES. IX. etc.

(2) Équivalent d'*Arhat*, c'est-à-dire qui mérite d'atteindre *Nirvâna* ou *Môksha*.

(3) Delamaine : *On the Srâwacs or Jains* ; TRANS R. AS. SOC. I, p. 413.

jaïns ce sont ces brâhmanes qui remplissent les fonctions de desservants, reçoivent les visiteurs, recueillent les aumônes, et perçoivent les dons ; les prêtres jaïns ne se réservent que la charge de l'instruction religieuse et de la lecture des Ecritures sacrées (1).

Les moines et les ascètes doivent suivre, mais plus rigoureusement, les préceptes observés par les laïques, surtout en ce qui concerne la préservation de la vie des animaux. Ainsi, ils ne mangent pas en plein air de peur que quelque insecte ne vienne à tomber dans leur nourriture ou leur boisson et périsse ainsi d'une mort dont ils seraient responsables. Ils observent scrupuleusement le vœu de chasteté, s'abstiennent absolument de manger de tout ce qui a vie, même de certains fruits et de quelques légumes qui sont réputés animés. Leurs jeûnes sont très sévères et très fréquents ; certains d'entre eux ne font jamais qu'un repas par jour : d'autres jeûnent un jour entier, ou deux ou trois, sans prendre seulement une goutte d'eau. En général, cependant, ils font deux repas par jour comme c'est la coutume dans l'Inde.

Le supérieur jouit d'un pouvoir absolu sur ses religieux. Nul n'a le droit de prendre son repas, de sortir pour mendier, ou de commencer ses dévotions journalières sans avoir obtenu sa permission. Il impose la conduite à tenir, le sens à donner à la doctrine, réprimande et punit les fautes ou les négligences, et peut prononcer, dans les cas graves, l'exclusion temporaire ou perpétuelle de la communauté. Les quatre principaux *Mathâdîpas* ou pontifes résident à Pennakunda, à Kanchi ou Conjevaram, à Collapur et à Delhi. La principale résidence des gurus est à Sravana-Belligola (2). Leurs *Vidyâsthânas* (3) les plus renommés se trouvent à Delhi, Jaypur, Sonpat, Gwalior, Ajmir, Nâgar dans le Rajputhana, Râmpur-Bhâmpur près d'Indor, Karanji et Surat (4).

D'après ce que nous apprennent leurs livres sacrés il y a

(1) Miles : *On the Jainas of Gujarath*, etc. ; Trans. R. As. Soc. III, p. 351.
(2) Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 255.
(3) Écoles ou plutôt séminaires.
(4) G. Bühler : *Digambara Jaïnas* ; Ind. Ant. VII, p. 28.

eu autrefois de nombreuses communautés de femmes, nommées *Saddhuinîs*. Elles étaient dirigées par des abbesses sous la surveillance du grand prêtre du district. Aujourd'hui ces couvents de religieuses sont en très petit nombre.

II.

L'UNIVERS. — LE DIEU SUPRÊME. — LES TÎRTHANKARAS JINAS. — MANUS. — CHAKRAVARTINS. — DIEUX INFÉRIEURS, GÉNIES ET DÉMONS.

De même que les bouddhistes, les Jaïns affirment que l'Univers est éternel, impérissable, indestructible et incréé (1). Composé de principes intellectuels, *Jîva*, et de principes matériels, *Ajîva*, il passe succcessivement et continuellement par des alternatives de déclin et de croissance pendant lesquelles certaines seulement de ses parties sont détruites par le feu pour se développer de nouveau, après cette purification, suivant les lois éternelles de la nature (2).

Il se compose de trois mondes : 1° le monde inférieur, qui comprend *Adhogati* ou le monde le plus inférieur ; les sept *Naradas* ou enfers et les dix *Pavana-loka* ou purgatoires ; 2° le monde du milieu, c'est-à-dire la Terre, le *Jyoti-loka* ou « monde de lumière, » le *Viyanta-loka* ou « monde des démons » et le *Vidhyadhara* ou « monde des demi-dieux ; » 3° le monde supérieur composé de seize *Déva-lokas* ou « mondes des dieux, » *Ahaniendra-loka* ou « monde d'Indra, » et au-dessus de tous *Môksha-loka* « monde de libération, » résidence du Seigneur de l'Univers appelée *Anadishta-paramêshtî* « demeure Eternelle, Intelligente, Céleste. » Au centre de la Terre s'élève le mont *Méru* autour duquel se trouvent, à l'est, le continent de *Bhârata*, au nord, le continent d'*Airavata*, à l'ouest la terre de *Videha* (3).

(1) Mackensie : *Account on the Jains* ; As. Res., IX, p. 252. — Delamaine : *On Srâwacs or Jains* ; Trans. R. As. Soc. I, p. 421. — Chârukîrti Achâriya : *Notices of the Jains*, As. Res. IX, p. 256.

(2) J. Stevenson : *Kalpa Sûtra*, préface XIX.

(3) Stevenson : (*Kalpa Sûtra*, préf. p. XXIV) fait la remarque que le système cosmographique et géographique des Jaïns doit être plus ancien que celui des Brâhmanes parce qu'il ne reconnait que trois continents et deux mers.

Le Temps, éternel et indestructible, se divise en deux périodes, Utsarpini (1) et Avasarpini (2) chacune d'une durée *Dix krôrs de krôrs de Sagarôpamas* (3) et subdivisées en six âges. Pour rendre sensible cette division du temps les Jaïns la représentent sous la figure d'un serpent replié de façon à ce que sa queue touche sa tête. Pendant l'Avasarpini l'univers roule de la tête à la queue du serpent, puis remonte, pendant l'Utsarpini, de la queue à la tête (4). Les six âges de l'Avasarpini sont, en partant de la tête du serpent : 1° *Sukhamâ*, d'une durée de 4 krôrs de krôrs de Sagaras ; 2° *Sukhamâ-Sukhamâ*, de 3 krôrs de krôrs de Sagaras ; 3° *Sukhamâ-Dukhamâ*, de 2 krôrs de krôrs de Sagaras ; 4° *Dukhamâ*, de 1 krôr de krôrs de Sagaras moins 42,000 ans ; 5° *Dukhamâ-Dukhâma*, de 20,000 années ; 6° *Atidukhamâ* également de 20,000 années. Ceux du l'Utsarpini se comptent en sens inverse, en partant de l'Atidukhamâ, jusqu'au Sukhamâ.

Nous sommes actuellement dans la période Avasarpini et dans le cours du cinquième âge ou *Dukhamâ-Dukhamâ ;* pendant les trois premiers âges les contrées de Bhârata et d'Airavata ont été *Bhoga-bhumi*, c'est-à-dire «pays fertiles» produisant sans aucun travail de l'homme tout ce qui était nécessaire à la vie.

L'âge complet formé par la réunion de l'Utsarpini et de l'Avasarpini s'appelle un *Yuga*. A la fin de chaque Yuga

(1) Période ascendante.

(2) Période descendante.

(3) *Krôr* est l'équivalent de *Koti*. Ce mot exprime une quantité tellement grande qu'aucun nombre ne peut la représenter. *Krôr de Krôrs* ou encore *Laksh de Krôrs* équivaut à 2.000,000.000,000,000. *Sagarâpama* ou *Sagara* « océan d'années » équivaut à 1,000,000.000,000,000 de *palyas*. Un *palya* est le temps nécessaire pour vider un trou, de la dimension d'un *yôjana* en tous sens, rempli de cheveux hachés, à raison d'un cheveu par siècle. (Colebrooke : *Observations on the Jains*, As. Res. IX, p. 313). — Selon Stevenson (*Kalpa-Sûtra*, préf. p. XXV) le *Sagara* est le nombre de pointes de cheveux de Yugala (c'est à-dire extrêment fins) que contiendrait un puits de la capacité d'un *Yôjana* cubique, ces cheveux étant serrés l'un contre l'autre de telle sorte qu'une rivière coulant sur eux n'en dérangerait pas un seul. — Le *Yôjana* vaut quatre *Kroças*, soit environ 16000 condées (P. E. Foucaux. — *Lalita Vistara*. Annales du musée Guimet, T. VI).

(4) J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra*, préf. p. XXV.

une des contrées de l'Univers est détruite par le feu ; à la fin du Yuga actuel c'est le pays de Bhârata qui doit subir cette épreuve. On ne trouve pas de trace chez les Jaïns de la tradition du déluge (1).

L'homme n'a pas plus été créé que l'Univers ; quand une partie du monde a été ravagée, elle est repeuplée, aussitôt devenue habitable, par les populations vertueuses des contrées qui ont échappé à la catastrophe (2). Cependant il subit, comme toute l'Univers, l'action décroissante ou croissante de l'Avasarpini et de l'Utsarpini, et a une durée d'existence et une stature proportionnées au temps où il vit. Son âme *Jîva*, particule infinitésimale de l'âme universelle, peut-être l'essence divine, qui pénètre et anime toute la nature est éternelle comme le monde ; elle est soumise à des existences continuellement renouvelées, déterminées par le *Karma* (3) ou conséquence des actes commis dans les existences précédentes. Ainsi le péché conduit l'âme dans des corps d'animaux, ou dans un des enfers ; une vie mélangée de vices et de vertus a pour conséquence la naissance dans la race humaine ; si la vertu l'emporte, l'âme renaîtra parmi les dieux (*dévas*) ; l'annihilation de la vertu et du vice mène à l'émancipation, *Môksha* ou *Nirvâna* (4). Un fait particulier, et intéressant à noter, c'est que les Jaïns admettent que l'âme augmente ou diminue de volume suivant la dimension des corps qu'elle occupe (5).

Cette négation de la création du monde qui est un des grands points de ressemblance entre les Jaïns et les Bouddhistes, bien qu'affirmée par de nombreux auteurs (6), me

(1) F. Buchanan : *Particulars of the Jaïns*, As. Res. IX, p. 286. — J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra*, préf. p. XX. — W. Miles : *On the Jainas of Gujarath and Marwar ;* Trans. R. As. Soc. III, p. 337.

(2) J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra* préf. p. XX. — D'après une légende Jaïna citée par Delamaine (*On Srâwacs or Jaïns*, Trans. R. As. Soc. I, p. 421) les quatorze premiers couples humains sortirent d'une grotte : ces premiers hommes n'avaient que deux coudées de haut. Cependant on dit généralement que les hommes des premiers âges étaient des géants d'une stature et d'une longévité prodigieuses (Voir, W. Miles : *On the Jaïnas of Gujarath and Mârwar*, Trans. R. As. Soc. III, p. 337).

(3) Voir p. 192, note 6.

(4) Voir p. 193, note 1.

(5) J. Burgess : *Papers on Satrunjaya and the Jaïns*, Ind. Ant. II, p. 17.

(6) H. H. Wilson : *Religious Sects of the Hindus ;* As. Res. XVII, pp. 262,

paraît plus apparente que réelle ; elle tient, je crois, à cet esprit de positivisme ou plutôt de possibilisme, qui constitue un des traits caractéristiques de la croyance jaïne et lui donne une curieuse similitude avec la doctrine de Confucius, mais diffère profondément du nihilisme bouddhique. L'homme sage ne devant croire que ce qu'il voit par ses yeux (1) et n'ajouter foi au témoignage d'autrui que s'il a pu en vérifier l'exactitude, il est tout naturel qu'il se tienne, à l'égard de certains faits en dehors du contrôle de son intelligence, dans une réserve prudente, sans les affirmer, mais aussi sans les nier positivement (2). Il en est de même, à mon avis, de l'existence d'un Dieu Suprême, niée par les Jaïns, suivant certains auteurs (3), tandis que selon d'autres elle est affirmée d'une façon formelle. Ces contradictions ne tiendraient-elles pas à ce que ces auteurs n'ont pas distingué entre les enseignements des diverses sectes, dont quelques-unes ont pu être plus ou moins influencées par le nihilisme bouddhique? Ou bien n'y aurait-il pas simplement une confusion de nom entre le Dieu Suprême et les *Dévatas*, dieux inférieurs empruntés au brâhmanisme, qui n'occupent chez les Jaïns qu'un rang tout à fait subalterne de serviteurs et d'auditeurs des Tîrthankaras (4)? Du reste, dans l'ouvrage même de l'un

270. — J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra* préf. XIX. — Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX p. 252, etc.

(1) Mackensie : *Account on the Jaïns*, As. Res. IX, p. 252.

(2) « La fondation des âges est sans nombre. L'origine du Karma est inconcevable, car l'origine de l'âme est trop ancienne pour être connue. L'homme ignore donc la véritable origine des choses, connue seulement du Tout Puissant Adîçvara qui est sans commencement ni fin, qui a obtenu la victoire éternelle sur les passions, la fragilité de la nature et les affections du monde. » Chârukîrti Achâriya : *Notices of the Jaïns*, As. Res. IX, p. 256).

(3) H. H. Wilson : *Religious Sects of the Hindus* As. Res. XVII. — J. Stevenson : *Kalpa Sûtra* préface et introduction. — Mackensie : *Account on the Jaïns*; As. Res. IX, p. 265. « Les Jaïns ne disent pas positivement qu'il n'y a pas de Dieu. » — Ibid. p. 252 : « Ils ne croient pas que Dieu soit dans le ciel parce que personne ne l'a jamais vu et qu'il est impossible de le voir; mais ils ne nient pas son existence. Ils croient aux Tîrthankaras parce que leurs ancêtres les ont vus. »

(4) « Il n'y a pas de dieu supérieur à un Arhat, point de bonheur supérieur à Mukti, point de lieu supérieur à Satrunjaya, point de livre supérieur au Çrî-Kalpa-Sûtra. » J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra*, introduction, p. 10). — L'Arhat, comme nous le verrons un peu plus loin, étant une émanation de

des auteurs qui prêtent aux Jaïns la négation de l'existence d'un Dieu suprême, nous trouvons la preuve de cette croyance, lorsqu'il nous dit qu'ils adorent les Tîrthankaras comme représentants d'un Dieu — « qui a une ressemblance, et pas de ressemblance; qu'on peut comparer à une image de cristal. Il possède la sagesse universelle ; il voit tout ; il est le père de l'origine de tout; sans nom, sans famille, sans commencement, sans fin, indescriptible. Il possède les huit bonnes qualités et n'a pas les huit mauvaises qualités (1). »

Les Jaïns Svétambaras déclarent, d'ailleurs, croire à un Dieu suprême, ainsi que le prouve ce passage d'un manuscrit tamoul sans nom d'auteur (2) que j'ai entre les mains : « Les Jaïns considèrent *Arha* (3), comme leur Dieu suprême et c'est lui qu'ils adorent. Le nom populaire de ce dieu est *Jinan* et de là dérive celui des Jaïns. Il possède 1,008 noms sacrés. Sa puissance est si grande que les Trois-Mondes l'adorent et lui rendent leur culte. Il connaît tout ce qui a vie et tout ce qui n'est que matière inanimée (4), le passé et l'avenir, la nature des mondes et les espaces vides de mondes. Il révèle la connaissance du droit chemin à tous les êtres vivants par le moyen de communication (avec lui) qui leur est propre, sans qu'il lui soit besoin de (passer par l'intermédiaire de) l'aide de l'esprit, de la parole et du corps (5). Et ceci, il le fait par sa grande compassion et non par des motifs égoïstes (6); jamais il n'accomplit les actes de création ni de conservation (7). Il n'est pas né ; il ne meurt pas. Pour

Siddha, se confond naturellement avec lui lorsqu'il atteint Môksha-Loka et ne peut avoir de supérieur. Peut-être serait-ce là une des causes qui ont fait croire à la négation de l'existence d'un Dieu suprême.

(1) Mackensie : *Account on the Jaïns;* As. Res., IX, p. 253. — Les huit mauvaises qualités sont : ignorance, aveuglement d'esprit, douleur inhérente à la nature même, distinction de nom ou de caste, illusion ou erreur, mortalité, dépendance.

(2) M. Ernest Leumann, dans une lettre du mois de septembre dernier, a bien voulu me faire savoir que c'était une copie de la préface du *Çintamani*.

(3) Dans le manuscrit le nom est écrit *Ara*. Je crois, avec M. E. Leumann qu'il faut lire *Arha*. Ce serait en quelque sorte « l'essence des Arhats. » On l'appelle aussi *Siddha* et *Adîçvara*.

(4) *Jîva* et *Ajîva*.

(5) C'est à dire qu'il se fait comprendre par une révélation intérieure.

(6) C'est à dire, dans le but de se faire rendre un culte.

(7) « Siddha est trop grand pour s'occuper des hommes, créer le monde,

tous les êtres animés, sa grâce, son amour et sa compassion sont immenses. Sa sagesse, sa science, sa puissance, sa bonté sont infinies (1). C'est lui qui, au commencement, révéla les douze Védas (2) pour le bonheur de tous les êtres animés. Il possède le *Triple Parasol* (3). Il n'a ni commencement, ni fin. Il met en mouvement les trois *Roues de Justice*. Il est assis, avec quatre visages, sous l'arbre *Açoka* (4). Il a renoncé aux cent quarante huit formes du Karma (5). C'est lui qui a fait connaître aux hommes que les Védas, l'Univers, le Temps, les Ames, le Karma (vice) et le Dharma (vertu) sont éternels et impérissables. Ce Dieu *Arha* a déclaré qu'il n'y a point d'autre Dieu que lui-même ; que ceux-là seuls qui l'adorent, et non les autres obtiendront la libération (6) ; que tous les êtres animés mangeront les fruits de leurs actions bonnes ou mauvaises (7) ; que la grande prédominance du mal conduit les âmes dans l'enfer et la grande prédominance du bien dans les *Devalokas* ; que le bien et le mal étant en quantité égale les âmes naissent comme créatures humaines ; qu'un faible excédant de péché les fait naître comme êtres privés de raison ; que le bien et le mal étant tous deux détruits, les âmes sont alors émancipées (8). »

Nous sommes ici en présence d'une profession de foi indiscutable et il me semble que le problème de la croyance en Dieu est résolu. Mais si les Jaïns croient à l'existence de ce Dieu, ils n'admettent pas son ingérence dans les affaires

ou en prendre soin » (W. Miles : *On the Jaïnas*, etc. TRANS. R. As. Soc. III, p. 337). — Infiniment Bon, il ne peut pas être l'auteur de la création d'où provient le malhenr des êtres.

(1) Ne croirait on pas lire un catéchisme chrétien.

(2) Ou plutôt les douze *Angas*. On n'en possède que onze, le douzième est perdu.

(3) Le Parasol est dans l'Inde, le symbole de la puissance souveraine. On représente souvent les Tîrthankaras sous un parasol à trois étages.

(4) Sorte de figuier. Un des arbres sacrés des Jaïns.

(5) Voir p. 192, note 6.

(6) Ou *Mòksha*.

(7) C'est à dire, ainsi qu'il est expliqué aussitôt après, que la condition dans laquelle une âme doit renaître est fatalement déterminée par les actes de ses existences passées.

(8) Emancipées de l'obligation de renaître. C'est l'état bienheureux de Môksha.

du Monde comme créateur ou comme préservateur ; son rôle est tout spirituel : « Siddha est trop grand pour s'occuper des hommes, créer le monde et en prendre soin (1). » Nul ne l'a vu ; nul ne sait où il demeure ; comment faire des images à sa ressemblance pour leur rendre les hommages qui lui sont dus? Mais il a ses représentants sur la Terre, les *Jînas Tîrthankaras* (2), inspirés par lui, émanations de sa propre essence s'ils ne sont pas à sa ressemblance, ce que nul ne peut savoir (3), et envoyés par lui pour diriger les hommes et tout l'univers. C'est donc aux images des Tîrthankaras qu'on rendra le culte destiné à Siddha et par lequel on s'élèvera aux quatre stations suivantes : *Sâloka* « contemplation de Dieu, » état du Grihasta (4); *Sanûpa* « présence de Dieu, » état de l'Anuvrata ; *Sarûpa* « ressemblance de Dieu, » état du Mahâvrata ; *Sayôga* « union avec Dieu, » état du Nirvânatha (5). Ces *Tîrthankaras*, auxquels on donne aussi les noms caractéristiques de *Jina* « victorieux, » *Jagatprashu* « Seigneur du monde. » *Ksinakarma* « libéré du Karma, » *Sarvaja* « omniscient, » *Adiçvara* « Seigneur suprême, » *Dévâdideva* « Dieu des dieux, » *Kévali* « possesseur de *Kévala* ou nature spirituelle (6), *Arhat* « adorable, » sont de saints personnages qui de l'humanité ont su s'élever à la divinité par leur science et par la force de la méditation ; ce sont aussi des législateurs divins qui ont établi chacun une institution particulière pour le bonheur et la purification de l'humanité (7), pour le progrès de la religion jaïne dont ils furent les prophètes et les fonda-

(1) Voir p. 201, note 7.

(2) Littéralement « victorieux qui a franchi l'océan du monde. » *Tîrthankara* veut dire aussi « qui transporte au-delà, qui fait passer le gué, » et peut se traduire également « le Maître », « celui qui répand la doctrine. »

(3) « Les Tîrthankaras ne sont pas la ressemblance de Dieu, parce que personne ne l'a vu et ne le connait de façon à pouvoir le décrire » Mackensie : *Account on the Jaïns ;* As. Res. IX, p. 249).

(4) Voir page 190.

(5) Pour les trois termes Anuvrata, Mahâvrata et Nirvânatha, voir p. 195.

(6) *Kévala* est la nature spirituelle parfaite qui sait distinguer la vérité de l'erreur. C'est la première étape de celui qui doit devenir Tîrthankara. Le *Kévali* est donc délivré des causes d'erreurs, il possède ou réalise la notion de l'absolu.

(7) Les *Tîrthas* des Jaïns sont non-seulement des lieux de purification corporelles, mais encore et surtout des sources de purification morale (J. Ste-

teurs. Trente-six qualités, *Atiçayas* ou attributs surhumains leurs sont propres, savoir :

Cinq *Atiçayas* personnels : Beauté des formes ; Éclat lumineux du corps ; Blancheur du sang ; Frisure des cheveux qui ne grandissent jamais, non plus que la barbe et les ongles ; Exemption des impuretés et des imperfections naturelles, de la faim, de la soif, du froid, des infirmités, de la vieillesse, etc.

Onze *Atiçayas* extérieurs : Pouvoir de réunir dans un espace relativement restreint des millions d'êtres, dieux, hommes et animaux ; Pouvoir de se faire entendre à une grande distance ; Langage (l'arddha-mâgadhi) intelligible aux animaux, aux hommes et aux dieux ; Halo lumineux, autour de la tête, supérieur en éclat au soleil ; Quand un Jina marche, à grande distance derrière lui il n'y a plus ni guerres, ni sécheresse, ni orages, ni maladies, ni inimitiés, etc.

Dix-neuf *Atiçayas* célestes : Pluie de fleurs et de parfums ; musique divine ; services domestiques rendus par Indra et les autres dieux ; etc. (1).

Dans chaque grand cycle, ou *Yuga*, vingt-quatre de ces Tîrthankaras se manifestent dans le Bhâratakhanda du Jambudvîpa (2). La tradition nous a conservé les noms des Tîrthankaras de l'*Atitakala* ou Utsarpini passé ; ce sont :

1. Nîrmana. — 2. Çâgara. — 3. Mahânâtha. — 4. Vimalahprabha. — 5. Çrîdhara. — 6. Sudanta. — 7. Amalaprabha. — 8. Udara. — 9. Angira. — 10. Sumati. — 11. Sindhu. — 12. Kuçumanjari. — 13. Çivaganga. — 14. Utsala. — 15. Ganêçvara. — 16. Paramêçvara. — 17. Vimalêçvara. — 18. Yaçôdhara. — 19. Krushta. — 20. Ganamurti. — 21. Siddhamati. — 22. Çrîbhadra. — 23. Atrikonta. — 24. Santi (3).

Les vingt-quatre Jinas du temps, ou Avarsarpini, actuel sont : 1. Vrishabha. — 2. Ajita. — 3. Sambhava. —

venson : *Kalpa Sûtra*, préface, pp. XIX et XXI). — Voir aussi H. H. Wilson : *Religious Sects of the Hindus* ; As. Res. XVII, p. 248.—Mackensie : *Account on the Jaïns*, As. Res., IX, p. 252.

(1) H. H. Wilson : *Religious Sects of the Hindus*, As. Res. XVII, p. 249.

(2) Nom religieux et poétique de l'Inde. Voir J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra*, préface, p. XIX.

(3) Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 260.

4. Abhinandana. — 5. Sumati, — 6. Padmaprabha. — 7. Suparçva. — 8. Chandrâprabha. — 9. Pushpadanta. — 10. Çitala. — 11. Çrîyânça. — 12. Vâsupûjiya. — 13. Vimala. — 14. Ananta. — 15. Dharma. — 16. Canti. — 17. Kunthu. — 18. Ara. — 19. Malli. — 20. Munisûvrata. — 21. Nami. — 22. Némi. — 23. Parçvanâtha. — 24. Mahâvîra (1).

Enfin ceux de l'Utsarpini futur seront, suivant la prédiction des Tîrthankaras de l'époque actuelle : 1. Mahâpadura. — 2. Surâdeva. — 3. Supârçvana. — 4. Svayampradha. — 5. Çadâtmabhuti. — 6. Devaputra. — 7. Kulaputra. — 8. Udanka. — 9, Krusta. — 10. Jayakûti. — 11. Munisuvrata. — 12. Ara. — 13. Nepompa. — 14. Nishkonshaya. — 15. Virupalâka. — 16. Nîrmalla. — 17. Chitragupta. — 18. Samadhigupti. — 19. Svayambhu. — 20. Anuvartaka. — 21. Jaya. — 22. Vimalla. — 23. Devapalla. — 24 Ananta-Vîriya (2).

Les Jaïns ont élevé des temples, consacré des statues, établi un culte pour tous ces Tîrthankaras ; ils ont, à ce qu'on dit, plus de respect et plus de dévotion pour ceux du temps passé que pour ceux du présent (3) ; mais nous nous bornerons à étudier les Jinas de l'Avasarpini actuel, sur lesquels nous possédons plus de renseignements et qui nous présentent plus d'intérêt vu leurs rapports avec les Buddhas.

Les vingt-quatre Tîrthankaras de l'Avasarpini présent ont entre eux une ressemblance générale et une identité d'attributs qui rend assez difficile de les distinguer l'un de l'autre ; cependant ils diffèrent par la stature, la longévité, le teint et on peut surtout les reconnaître à leur *Chinha* ou emblème particulier (4). Deux ont le teint rouge, deux blanc, deux bleu, deux noir ; les autres jaune ou de couleur brun doré. Leur taille et la durée de leur existence décroissent proportionnellement, depuis Vrishabha, le premier Tîrthankara Jina, qui vécut, dit-on, 8400000 *grandes années* et

(1) J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra*. — Colebrooke : *Observations on the Jaïns*. As. Res. IX. — H. H. Wilson. *Religious Sects of the Hindus* ; As. Res. XVII. — Delamaine : *On Srâwacs or Jaïns* ; Trans. R. As. Soc. I. — J. Burgess : *Papers on Satrunjaya and the Jaïns* ; Ind. Ant. II. p. 134.

(2) Mackensie : *Account on the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 261.

(3) Chârukîrti Achâriya. *Notices of the Jaïns* ; As. Res. IX, p. 261.

(4) H. H. Wilson : *Religious Sects of the Hindus* ; As. Res. XVII, p. 250.

mesurait 500 toises de hauteur, jusqu'au dernier, Mahâvîra, qui est réduit à la stature et à l'existence moyenne d'un homme ordinaire (1).

Quelques auteurs veulent voir un rapport entre ces statures colossales, considérées au point de vue de la force corporelle qu'elles laissent supposer, et la puissance spirituelle que les Jaïns attribuent aux fondateurs de leur religion (2); pour notre part nous croyons qu'il n'est pas besoin d'autre explication que la tendance, innée chez tous les peuples, de grandir démesurément tout ce qui touche aux origines de leur histoire tant politique que religieuse.

Le *Chinha*, ou emblême distinctif de chaque Tîrthankara, est une figure de géométrie, de fleur ou d'animal, placée habituellement sur le socle ou le piédestal de la statue et quelquefois sur sa poitrine. Il reproduit, soit disant, une marque naturelle imprimée sur ce corps du saint (3).

Le premier Tîrthankara ne se manifeste sur la terre qu'au commencement du quatrième âge, alors que la misère et la corruption du peuple rendent nécessaire l'apparition d'un réformateur et d'un législateur. Jusque-là, pendant les trois premiers âges, la terre, ou du moins le Bhâratakshétra, avait été Bhogabhumi (4); les hommes trouvaient sans aucun travail une nourriture abondante et tout ce qui était nécessaire à leur vie sur les arbres *Kalpavrikshas*. Ils étaient pieux et honnêtes, alors, et n'avaient point besoin de lois sévères. Quatorze rois divins, les *Manus*, gouvernèrent le monde pendant ce temps; ce furent : Pratiçruti, Sanmati, Kshemankara. Kshemandhara, Çrîmankara, Çrîmandhara, Vimalavâhana, Chakshushmâna, Yaçaçvi, Abhichandra, Chandrâbha, Marudêva, Prasannajita et Nâb-

(1) Cette idée de décroissance de la taille et de l'existence, de même que la conception d'hommes supérieurs aux dieux, appartient aussi au bouddhisme. Ainsi le Buddha Vipaçvi vécut 80000 ans; Cikhi 70000; Viçvabhu 60000; Krakuchchanda 40000; Kanaka 30000; Kaçyapa 20000; et Çâkya-Mouni 100 ans (H. H. Wilson : *Religious Sects of the Hindus* As. Res. XVII, p. 250). — Ce n'est pas la seule analogie curieuse entre les Tîrthankaras et les Buddhas prédécesseurs de Çakya-Mouni.

(2) Delamaine : *On Sráwacs or Jaïns*; Trans. R. As. Soc. I, p. 424.

(3) « Le taureau a été pris pour emblême de Vrishabha à cause d'une figure de cet animal empreinte sur son pied. » (Delamaine : *On Sráwacs* etc. : Trans. R. As. Soc. I, p. 425).

(4) « Fertile. » Voir p. 198.

hirâja (1). Mais peu à peu l'impiété et le vice se répandirent dans le monde; en même temps la production des Kalpavrikshas diminuait au point qu'à la fin du troisième âge, sous le règne du dernier Manu, Nâbhi (2), les hommes réduits à la dernière misère, mourant de faim, crièrent vers les dieux, les suppliant de mettre un terme à leurs maux. Ce fut alors que naquit Vrishabha, fils de Nâbhi, qui leur donna des lois, institua la religion, leur apprit à cultiver la terre, à faire du feu, à fabriquer tous les objets nécessaires à la vie et fut même, dit-on, l'inventeur des arts et des sciences.

Au temps des Tîrthankaras, ces Manus eurent pour successeurs à l'empire du monde 12 *Chakravartins* (3), ou empereurs universels, dont le premier fut Bhârata, fils de Vrishabha et d'Asaçvatî sa première femme, qui règna à *Ayôdhya* (4) et après un long règne céda le trône à son frère Gomata pour renoncer au Karma et atteindre Môksha (5). C'est de lui que l'Inde prit son nom de *Bhârata-Kshetra* (6).

Conjointement avec les Chakravartins régnèrent à diverses époques neuf *Vaçudevas* (7) renversés par autant de *Baladévas* (8). Tous ces personnages ont pris place dans le panthéon Jaïn et sont adorés comme Jinêçvaras « dieux Jinas. » Le plus célèbre est Gomatêçvara, second fils de Vrishabha, auquel est dédiée la fameuse statue colossale de Sravana Belligola.

(1) Mackensie : *Account on the Jaïns*, As. Res. IX, p. 258.

(2) Les brâhmanes parlent aussi de ce Nâbhi comme d'un roi pieux et protégé par Vishnu. Voir E. Burnouf : *Bhâgavata-Purâna;* II, p. 163. — H. H. Wilson : *Vishnu-Purâna*, p. 163.

(3) « Roi de la loi » ou de la Roue. Le Chakravartin règne sur l'univers entier.

(4) Oude.

(5) Chârukîrti Achâriya : *Notices on the Jaïns*; As. Res. IX, p. 260. — Gomata, lui aussi résigna le pouvoir suprême pour se vouer à la vie religieuse et devint dieu sous le nom de Gomatêçvara. — Les 12 Chakravartins furent : Bhârata, Sâgara, Maghava, Sanatkumara, Santi, Kunthu, Ara, Subhûma, Padma, Harishena, Jaya, Brahmedatta.

(6) « Contrée de Bhârata. »

(7) Les 9 Vasudévas se nommaient Açvagrîva, Târaka, Méruka, Nîçunbha, Kaitabha, Bali, Praharana, Râvana, Jarâsândha; chacun d'eux gouverna trois Khandas de la terre.

(8) Les Baladévas étaient : Triprishta, Dviprishta, Svayambhu, Purushôttama, Purushâvara, Pundarîka, Datta, Lakshmîdhara, Nârâyana. On leur donne aussi quelquefois le nom de Prativaçudeva.

Au-dessous de ces dieux les Jaïns ont fait une place, bien modeste à la vérité, aux dieux du brâhmanisme, qu'ils ont conservé avec leurs noms et leurs attributs, mais en les réduisant à la condition d'êtres intermédiaires, supérieurs à l'homme, tout en restant soumis à la loi de la naissance et de la mort, et à l'obligation de renaître parmi les hommes au bout d'un certain temps soit pour reprendre ensuite leur rang de dévas, soit pour s'élever enfin jusqu'à Môksha. Non-seulement ils sont les serviteurs des Jinas, mais même encore des Saddhus. Ce sont en réalité des fonctionnaires préposés pour un temps au gouvernement et à la protection de certaines régions de l'univers. Le chef de ces divinités est le dieu védique Indra qu'ils appellent aussi Çaka et Sudharma quand ils le considèrent comme souverain du ciel. Il peut y avoir plusieurs Indras, Brahmas, etc , mais dans ce cas il y en a toujours un supérieur aux autres (1).

Viennent ensuite les demi-dieux, ou divinités inférieures qui habitent sur les pentes du mont Méru, ou dans les espaces qui entourent la terre. Les uns, bienfaisants, sont nommés *Vyantaras;* les autres, malfaisants, reçoivent le nom de *Saktis.*

Enfin le monde inférieur, ou des enfers, est habité par plusieurs catégories de démons, dont les principaux sont les *Rakshasas* « ogres », les *Asuras*, et les *Nâgas*, démons à corps d'homme et à tête de serpent qui jouent dans les légendes Jaïns un rôle aussi important que dans celles du bouddhisme et du brâhmanisme. On adore principalement les Nâgas à la fête *Anantachaturdaçi* (2). Nous devons encore ajouter que ces diverses divinités ne reçoivent pas de culte, ni aucun hommage, et si leurs statues figurent dans les temples, ce n'est que comme serviteurs des Tîrthankaras qu'ils adorent dans des postures d'une frappante humilité, ou comme ornements dans les cortèges triomphants de ces dieux humains.

DE MILLOUÉ.

A suivre.

(1) J. Stevenson : *Kalpa-Sûtra,* préf. p. XXI.—J. Buchanan : *Particulars of the Jaïns;* As. Res. IX, 286.

(2) Mackensie : *Account on the Jaïns,* As. Res. IX, p. 255.

ÉTUDES

DE

GRAMMAIRE PORTUGAISE

(*Romania*, T. X ET XI; articles de M. J. CORNU).

M. le Dr Jules Cornu, professeur de langues et de littératures romaniques à l'Université de Prague, après avoir récemment visité deux fois le Portugal, dont il connait la langue et la littérature, surtout celle du moyen-âge, mieux peut-être que tout autre à l'étranger, a publié dans la savante revue française, *Romania*, sur la lexicologie et la grammaire de la langue portugaise, quelques articles qui méritent d'être connus et dûment appréciés.

J'ai devant moi les deux fascicules tirés à part, que je dois à l'amitié de l'illustre professeur. Je vais passer en revue les matières qu'il y a traitées en y ajoutant quelques observations et quelques éclaircissements que je crois n'être pas tout à fait hors de place ici.

D'un examen, quelque superficiel qu'il soit de ces *Études*, il résulte la conviction que l'on a sous les yeux le travail d'un esprit sérieux, éclairé par une critique saine et une érudition sobre et de bon aloi. Je parcourrai les différents sujets traités par M. Cornu en suivant l'ordre de ses articles, et en redressant çà et là quelque petite inexactitude, ou en ajoutant aux considérations de l'auteur le produit de mon observation personnelle : ce sera pour nous deux une manière de poursuivre à une si grande distance la discussion des sujets intéressants dont nous nous sommes si souvent occupés, lors de son second séjour à Lisbonne.

INFLUENCE DES LABIALES SUR LES VOYELLES AIGUËS ATONES. — M. Cornu cite Diez comme autorité. Le savant

professeur me permettra, sans doute, que je rappelle ici, que la partie qui dans la grammaire des langues romanes de l'illustre professeur de Bonn se rapporte à la prononciation portugaise, est assurément la plus imparfaite de cet ouvrage si justement célèbre à d'autres titres : rarement on y trouve une indication exacte sur ce point ; le savant romaniste, dont la mort a été une perte irréparable pour la science, est sorti, comme on sait, une fois pour toutes des difficultés innombrables que lui présentait la phonologie portugaise, en disant que la prononciation de cette langue a bien des délicatesses (manche Feinheiten enthält).

Il est évident, qu'après une telle affirmation on devrait s'attendre à ce que l'auteur fît une exposition détaillée et méthodique de ces délicatesses de prononciation, car on ne s'imaginera jamais qu'un romaniste tel que Diez les eût supposées arbitraires et capricieuses. Mais on cherchera en vain dans les trois volumes dont se compose la grammaire ou dans le Dictionaire Étymologique, ouvrages d'un mérite reconnu et d'une grande autorité, nous le répétons, l'exposé de ces particularités phonétiques, et encore moins l'essai d'une explication quelconque d'un caractère générique ou même spécial. Le peu de remarques que Diez a faites sur ce sujet ne sert le plus souvent qu'à égarer ceux qui n'ont pas un autre moyen de s'instruire sur la réalité des faits. Je citerai, par exemple, les mots *avô*, *dê*, *vê*, lesquels, selon Diez (Gramm. t. I, p. 490, Bonn 1870), ont la voyelle finale longue parce qu'elle est le résultat d'une syncope ! Ce qui a trompé l'illustre romaniste c'est l'accent circonflexe, qu'il supposait être l'indication de la longueur de la voyelle, car, il ignorait que cet accent sert uniquement à désigner que la voyelle a un son fermé. Je pourrais citer d'autres inexactitudes, telles que l'affirmation de l'existence d'une voyelle sourde entre une consonne explosive et la liquide (*b'r*, *t'r*, etc.), phénomène que Diez prétend être une des particularités de la prononciation portugaise ; je ne m'occuperai pas de prouver combien cela est erroné, car je ne me suis pas proposé de réfuter Diez : tout ce que je veux, c'est mettre sur ses gardes ceux qui croiront trouver dans la grammaire comparée des langues romanes, si précieuse sur d'autres points se rapportant à la langue portugaise, quel-

que chose de plus important que des indications vagues sur sa prononciation. M. Cornu conviendra avec moi, qu'il est inutile d'y chercher ce qu'il sait, par son observation personnelle, ne pouvoir s'y trouver, parce que Diez ignorait la prononciation portugaise, et M. Cornu la connait : son opinion n'a donc pas à s'appuyer sur celle de Diez, car celle-ci a infiniment moins d'autorité en cette matière que la sienne.

Le titre de l'article me semble peu clair. Je ne vois pas la raison pourquoi M. Cornu appelle l'*e* atone en portugais une « voyelle aiguë. » Si l'expression *voyelle aiguë* est prise dans l'acception la plus commune, celle que lui attribuent les phonologues scandinaves (*skarp*), répondant à l'épithète *fermée* en français, *chiusa* en italien, cette dénomination n'est pas exacte. L'*e* atone en portugais est neutre, c'est-à-dire, il occupe la série centrale de la pyramide des voyelles dont les séries latérales sont *a... i*, *a... u*, et la ligne horizontale qui coupe la série étant *i... u*, l'*e* atone portugais occupera justement le milieu de cette ligne, *i... e... u*. Je ne sais donc pas pour quelle raison M. Cornu donne à cette voyelle le nom d'*aiguë*, si ce n'est par rapport à l'*a* atone, voyelle neutre aussi, dont le son est cependant plus ouvert que celui de l'*e*. L'*a* est toutefois compris par M. Cornu dans le groupe *a e i* qui a subi l'influence des (consonnes) labiales, lorsque ces voyelles sont atones, et par conséquent, la seule explication de l'épithète *aiguës* n'est plus permise. Je puis me tromper sur le sens que M. Cornu a voulu donner au mot *aiguë*; tout ce que je dis, cependant, c'est qu'il n'est pas assez clair.

L'auteur nous présente une collection d'une centaine de mots qui ont subi ces changements, celui de ə (*e* atone) en *u* (réduit). Tous ces mots s'y trouvent autorisés par la citation des textes où ils ont été recueillis par le laborieux professeur, et ils sont pour la plupart vulgaires encore aujourd'hui dans tout le royaume, mais surtout dans les dialectes d'Entre-Douro-e-Minho. Parmi ces mots je citerai ceux qui me paraissent être les plus intéressants :

supultura, populaire encore.

purguntar, *pruguntar*, *pròguntar*, avec un *o* ouvert par l'influence manifeste d'une orthographe phonétique erronée.

repertorio = *repertorio*, *vespora* = *vespera;* tous les deux d'un usage général dans le langage cultivé.

buber, forme très commune chez les gens peu instruits, non-seulement à Lisbonne, mais aussi dans le nord.

cobrar et *quebrar*, si généralement confondus que l'on entend souvent conjuguer le premier de ces verbes *quebro*, *quebra* (*dinheiro*).

bolota, communément au lieu de *bellota* (cast. *bellota*), fruit qui est généralement appelé *boleta* dans l'Algarve.

por, général aujourd'hui, à côté du composé *pelo, pela*, ordinairement prononcé *plu*, *pla* (avec un *a* neutre); on entend, toutefois, assez souvent, surtout dans le nord, l'ancienne forme, immédiatement dérivée de *por, pulu* (*pollo*).

M. Cornu soutient que la confusion entre *per* et *por* a une origine phonétique, due à l'atonie de la préposition, d'où est venu l'assourdissement de leurs voyelles, qui se sont confondues en un seul son, celui de l'*e* neutre, qui s'est changé en *u* par labialisation due à l'influence du *p*. Cette opinion est sans doute très plausible. M. Cornu, tout en admettant, à ce qu'il me semble, cette opinion de Diez, que les expressions castillanes « pardiez », « par dios » sont dues à une influence française, réfute cette opinion de l'illustre professeur de Bonn, que leurs remplaçants portugais « par deus », « par nostro senhor » aient été introduits par les guerriers qui accompagnèrent Henri de Bourgogne, et il trouve l'explication de la confusion de ces prépositions et la disparition postérieure de *par* dans le nivellement des voyelles atones en une seule, ou, ce qui revient au même, dans la prononciation peu perceptible des voyelles de *par*, *per*, *por*. *Par* était donc emphatique, *per* était atone ; ce ne fut que plus tard que *par*, en perdant l'emphase, devint semblable à *per*.

La préposition *para*, dans sa forme ancienne *pera*, forme assez commune, encore aujourd'hui, dans la conversation, avec la prononciation *pra*, de même que les contractions *prò*, *prà*, (*pera o* , *pera a*) dérivent selon M. Cornu de *per ad*, et non pas, comme le prétendait Diez, de *pro ad*.

Je suis complètement de l'opinion de M. Cornu, et j'ajouterai que la forme *para* me paraît plus artificielle que son orthographe ne l'indique, du moins en portugais : je dirais même que je lui attribue une origine savante, due à une

fausse analogie avec le grec παρά, analogue à celle qui prétendait dériver le français *car* du grec γὰρ, si ce n'était la prononciation du castillan *para*, laquelle oppose à cette hypothèse de graves, mais non pas d'insurmontables objections.

D'un autre côté, je crois que la confusion entre *para* (*que*) et *por* (*que*) n'a cessé que très récemment de se produire. Pour ne pas surcharger cette analyse par des citations, j'indiquerai seulement les phrases suivantes prises dans Damião de Goes, « Chronica del Rei dom Emmanuel » :

« e *porque* na casa do civel houvesse milhor expediente no despacho da justiça. » (Cap. IX).

« lhes faziam as derrotas de sua viagem, mais longas *polos* assi avexarem. » (Cap. X).

« não *por* ha tal alliança lhe não vir muito a proposito, mas *porque* sua tenção era casar com a Princesa dona Isabel. » (Cap. XI).

Dans les deux premières citations nous dirions aujourd'hui *para*, et nous ne garderions *por* que dans la troisième.

Si nous ne nous en rapportons qu'à l'usage actuel de *por* et *para*, en le comparant à celui du français *par* et *pour*, nous trouvons que le français et le portugais s'accordent à n'employer que deux prépositions pour l'expression de trois catégories de relations grammaticales ; nous voyons cependant que le choix a été différent dans les deux idiomes, pour l'une de ces trois catégories :

1° Destination ultérieure, franç. *pour*, portug. *para* ;

2° Sujet logique, cause efficiente, fr. *par*, portugais *por*.

3° « en faveur de, à la place de », fr. POUR, port. POR.

Les autres rapports exprimés par ces prépositions peuvent aisément être ramenés, dans les deux langues, à l'une de ces trois catégories ; il me semble qu'il en est de même pour l'ensemble des autres dialectes novo-latins.

Je continuerai l'énumération des exemples de labialisation d'une voyelle, recueillis par M. Cornu.

Forrolho, et d'autres dérivés du mot *ferro*.

assovio, plus communément *assobio*, de *adsibilum*.

domonio, aussi *domoino*, *domonho*, a côté de *démo*.

omagem, *umagem* = *umagem*, aussi *umage*; populaires encore aujourd'hui.

azêmola, à côté du castillan *acémila*; ce mot est considéré comme étant africain (berber?) par João de Sousa (Vestigios da Lingoa Arabica em Portugal, Lisboa 1830), sous la forme *azzamla* : l'*o* y est donc une voyelle intercalaire pour séparer les deux consonnes incompatibles (*m* et *l*), de même que *alcaçova* = ar. *'alqas'bah* où cette voyelle atone sépare les deux consonnes *ç* et *v*.

quorenta (*kurenta*), forme très usuelle, de même que *còrlél* au lieu de *quartel*.

[Cp. le danois *korter* pour *qvarter* (Rask, « Danish Grammar », 2nd Edition 1846, p. 2).].

Je citerai aussi *còlidade*, très fréquent, et l'ancienne forme *contia* = (quantia).

A cette liste j'ajouterai les exemples suivants pris dans le langage populaire :

forragens confondu avec *ferrageus*, et employé au lieu de celui-ci par le peuple, et *vice-versâ*;

forçura pour *fressura*, dans l'écriture même de gens peu instruits;

rusulção, à côté de *ruselução*, cité par M. Cornu.

luvar, au lieu de *levar*; *burmelho*, *rumendo*, pour *vermelho*, *remendo*, et les corruptions suivantes, entre celles citées par M. J. Leite de Vasconcellos (1), et appartenant pour la plupart aux dialectes d'Entre-Douro-e-Minho.

Çupriano, *prumeiro*, dérivés des prononciations populaires *cəpriano*, *prəmeiro*, *trupar; labusomem; cubrados* = *quebrados*; *sombleia* = *assemblea*, prononcé dans le nord *assəmbleia*.

(1) V. *passim* « Tradições Populares de Portugal », Porto 1882. Ce livre est du plus grand intérêt scientifique. Son auteur est digne d'éloges pour avoir toujours cherché à représenter la partie dialectale de la langue, si méconnue chez nous jusqu'à ce jour dans des publications analogues à la sienne. Il était temps, en effet pour nous, de ne plus mériter qu'une Revue d'une aussi grande autorité que le « Nyare Bidrag till Kännedom om de Svenska, Landsmålen ock Svenskt Folklif » dise avec raison, que dans le Portugal, l'étude de ses dialectes èst encore *terra incognita*. M. Leite de Vasconcellos vient aussi de publier une monographie assez précise sur le dialecte *Mirandais* (Porto, 1882, chez Clavel et Cª), dont nous nous occuperons bientôt.

J'y ajouterai encore : *espurmentar*, forme vulgaire à Bragança, au lieu de *experimentar*, mot qui est généralement prononcé *esprimentar*, à Lisbonne ; le mirandais *bustianco* pour *bestianco* de *bestia ; prumətido*, dans l'expression vulgaire à Lisbonne, *mal prumetido*, qui signifie « qui doit être défendu, qui n'est pas bien séant », et où le verbe *permittir* a été remplacé par *prometter*, prononcé *prumeter ; prujuizo*, au lieu de *prejuizo* ; *aboborar*, comme s'il venait de *abobora*, au lieu de *abeberar*, castillan *abrebar*, français *abreuver* ; *possoal*, à la place de *pessoal* ; *volucidade* pour *velocidade*, transcrits d'après la cacographie usuelle chez les gens ignorants, et où l'*e* atone a la valeur de *u* réduit, qui peut être aussi représenté par *o*.

Il y a un phénomène opposé à celui-ci : *a*, *o* atones sont remplacés par *e* neutre. Voici une suite d'exemples : *səccorro*, à Lisbonne, au lieu de *soccorro* ; *rəxinol*, *castənheiro pərtinhola* (Bragança) pour *rouxinol*, *castanheiro, portinhola ;* le mirandais *alhəbrəgar* pour *lobrigar*, *vəlume* pour *volume*; *mermurar*, *marmurar* pour *murmurar*.

D'autres fois les voyelles atones se remplacent les unes les autres, comme dans les mots suivants : *imbigo*, *còmmado,* au lieu de *umbigo*, *c'ommodo*, *madorra*, au lieu de *modorra*, même parmi des gens instruits ; *malão*, *balancia*, *samear*, *sacartario*, *talefo* pour *melão*, *melancia*, *semear*, *secretario*, *telégrapho ; titor* pour *tutor*, *fantəsia* pour *fantasia, rəzão* pour *razão*, ce dernier assez commun.

Procurar devient *prəcurar*, et dans les environs de Lisbonne *prècurar*. Dans le dialecte mirandais *irmão* devient *armano* (cast. *hermano*).

Le mot *escandola*, prononcé *iscándula*, qui se trouve dans Gil Vicente dans le sens de « offense, grief », est encore aujourd'hui d'un usage fréquent à Lisbonne, même dans un certain monde.

En ce qui concerne les mots *covado*, *bebado*, la prononciation commune est *côvədo*, *bêbədo*, presque *côvdo*, *bêbdo* : ces mots se réduisent ainsi à l'accentuation commune de la langue populaire, celle de paroxytons.

Des formes telles que *acupar*, *aprimidos*, citées par M. Cornu, et à côté de celles-ci, *aratorio* (aussi prononcé *àratório*) peuvent être expliquées, comme le savant profes-

seur le dit, en se conformant à l'opinion de Diez, par la tendance à niveler les voyelles atones initiales en un seul son, l'*a* (neutre), comme nous avons vu plus haut, dans la forme mirandaise *armano*. Il faudrait ajouter que cette tendance se montre surtout pour les syllabes ouvertes.

M. Cornu donne des exemples de labialisation de *i* (l'*i* s'est fermé en *u*) ; de cette conversion est venu le doublet *derrubar*, à côté de *derribar*, lors même que la dernière syllabe du radical devient la tonique : *derrúba*, à côté de *derríba*. Un autre exemple de ce changement est *arrumar*, concourant avec *arrimar*.

La forme *estamago* au lieu de *estomago* que l'auteur cite dans la note, et une autre, plus commune encore, *estmeâgo* sont encore aujourd'hui d'un emploi fréquent dans le bas peuple, et elles sont difficiles à expliquer, surtout la première ; la seconde, outre le changement de *o* en *a* dans la syllabe accentuée, nous offre un exemple de plus des efforts faits dans le sens d'éviter les proparoxytons : elle est analogue aux formes vulgaires *cambra* pour *camara*, *tumblo* pour *tumulo*.

C'est là le même procédé qui a donné ces mots parfaitement acceptés dans l'idiome littéraire; *combro* de *cumulum*, *linde* de *limitem*, auxquels sont venus s'ajouter plus tard les formes savantes *cumulo*, *limite*, celle-ci due à l'influence du mot français *limite* puisque ce mot a l'accent sur la pénultième.

M. Cornu fait une mention passagère du changement de *e* en *a* devant *r*. Cet élargissement de la voyelle *ə* est en effet bien remarquable : la prononciation *amaricano* pour *aməricano*, *marcante* pour *mərcante*, *numaro* pour *numəro* est assez commune, et nous en avons déjà vu un exemple au mot *sacartario*, cité plus haut, et qui a été précédé d'une forme *səkərtario*. Cet élargissement de la voyelle *ə* en *a* neutre rappelle l'obscurcissement des voyelles brèves anglaises *e i u*, devant *r*, et celui de l'*e* allemand des syllabes posttoniques, surtout suivi de *n*, *l*, *r*.

M. Cornu a fait une étude non moins intéressante sur l'*a* prosthétique devant *r* vibrant, généralement représenté par *rr* initial dans les anciens manuscrits, et encore aujourd'hui dans quelques cacographies individuelles, surtout en Espagne.

L'auteur a dressé un catalogue des mots portugais, galiciens, castillans et catalans où ce phénomène se manifeste. La plupart consiste en des verbes, et pour ceux-ci nous pourrions supposer que l'*a* prosthétique n'y fût que la préposition *a* (de *ad*), ce que M. Cornu paraît être peu enclin à admettre. Au nombre assez élevé de cent vingt, que M. Cornu a recueilli, j'ajouterai les mots suivants, tous portugais : *alevantar*, appartenant au langage populaire aussi bien qu'à l'idiome cultivé ; et les formes vulgaires : a*lembrar*, a*trepar*, a*ssubir*, a*teimar*, et a*rremendar*, a*rrepartir*, dont la forme initiale commence par *r*.

Plusieurs mots cités par M. Cornu, pour prouver la manifestation de ce phénomène, sont des substantifs, et pour ceux d'origine arabe il est permis de voir dans cet *a* prosthétique l'article *al* dont le *l* s'est assimilé à la consonne linguale suivante, comme c'est la règle ; tels sont : *arrecife*, *arrecova*, à côté de la forme actuelle *récua*, *arrefem*, aujourd'hui *refem*, *arrobe*. En ce qui concerne le verbe *arrotar*, on pourrait peut-être faire venir l'*a* de l'*e* latin de *eructare*.

L'explication proposée par M. Cornu pour l'ancienne forme *er*, *ar* (1), dans des phrases comme celle-ci — « *ar*, por Deus, doede vos de mî » nous paraît par trop empreinte de subtilité ; nous n'en trouvons pas, cependant, une autre assez plausible pour être acceptée.

Dans un autre article l'auteur explique pourquoi les formes *Deus*, *meestre*, *ladro*, *tredro* ou *tredo*, *anvidos*, *fins* ou *fis*, *prestes*, *sages* et *maire*, auxquelles j'ajouterai *démo*, et les noms propres *Félix*, *Domingos*, *Pilatos*, sont derivées des nominatifs latins. La raison de cette anomalie se trouve dans l'emploi presque exclusif du nominatif ou du vocatif, qui de bonne heure avait pris la même forme, dans les phrases latines où ces mots se trouvaient.

Le reste de ce travail important est consacré à des recherches étymologiques. En voici quelques-unes :

aro, latin *agrum ; bicha*, *bicho*, latin *bestia*, *bestium*, confirmée par la forme *bixcho ;* comme terme de comparaison

(1) On a dû dire d'abord *erredar, arredar*, en accentuant plus fortement la première syllabe que la suivante qui a pu facilement perdre son *e*.

M. Cornu nous donne le galicien *falache* = *fallaste*, et j'ajouterai le dicton populaire « *tarde* PIASTE, *j'a l'a vae pela goela abaixo*, » que nos lexicographes écrivent PIACHE, sans doute parce que cette forme se retrouve quelque part, en Portugal (1); *bradar* pour **badrar*, latin **balatrare*, forme déduite de *balatro; cas*, français « chez, » par la chute de l'*a* final de *casa*, ce mot ayant perdu son accent : cette étymologie est confirmée par le galicien *namais* = *nadamais*, cité par M. Cornu, et auquel on peut ajouter, la forme *naa* pour *nada*, populaire à Lisbonne, au lieu de *não*, lorsque celui-ci est employé seul, c'est-à-dire lorsqu'il a la valeur de *non* français; dans ce cas, le mot *naa* est prononcé avec le ton descendant.

Outre les étymologies que nous venons de présenter on rencontre dans les *Études* encore les suivantes, assez intéressantes :

Coima, de *calumnia* : seize citations prises dans des *foros* (chartes) portugais;

poens d'une base *expone*[*n*]*s*, dans le sens de « donnant à considérer; a cause de »; *faro*, de *flagrare*, à côté de *cheirar*, *cheiro*; *nego*, *nega* = « sinon » de *ne qua*;

olhar, de *adoculare*, à travers la forme *aolhar* : pour expliquer la condensation des deux voyelles *a* + *o*, l'auteur établit les formes **oalhar*, *oolhar*, dont il cite des exemples, qui ne paraissent pas absolument concluants; *ao* s'est contracté en *o*, comme dans la réunion de la préposition *a* avec l'article *o*, dans la prononciation commun *ò*, d'autant plus que dans ce verbe l'*o* reste ouvert, lors même qu'il n'est pas accentué, contrairement à l'analogie qui exigerait *o* réduit comme dans lesmots *otheiro*, *otheiras*;

hontem de *ad noctem*, étymologie confirmée par les

(1) Le changement de *sti* en *ch* se retrouve dans le mot *ucha* (prononcé *utcha*), vulgaire dans le sens de *fogueira* (=un feu), et qui dérive sans doute d'une forme latiue * *ustia* parallèle à *ustionem*. Pour le mot *bicho* l'*i* accentué remplaçant un *e* latin ne me paraît pas assez bien démontré, surtout si l'on se rappelle des vocables analogues par la forme et un peu par le sens tels que *biche* en français et *biscia* en italien. Ce dernier signifie, comme on sait, une « couleuvre » et dans Fras-os Montes *bicha* remplace *vibora* (= vipère). Ln général ce dernier mot a chez nous la signification de « sangsue. » V. Diez, Et. Wtb. II, sub voc. *biche*.

formes du moyen-âge, et par le castillan *anoche* = « hier soir ; » *rigonha* de *iracundia* ;

sarar de *sanar*, non par le changement de *n* en *r*, mais bien par la chute de *n*, d'où il est résulté une contraction des deux *aa*, et l'adjonction d'une nouvelle terminaison *-ar* pour l'infinitif, la forme *sàr* ayant été traitée comme radical. Cette conjecture est sans doute un peu hasardée; elle n'en est pas cependant à rejeter, et c'est positivement une cacographie moderne qui vient peut-être la confirmer par analogie. Dans le « Boletim da Sociedade de Geographia » de Lisbonne (3me série, N° 4, 1882) se trouve un article dont le titre est *Africa Occidental Portugueza. De Noki a S. Salvador (Narração official).* Dans cet article, assez intéressant du reste et généralement écrit avec une certaine correction, nous voyons le mot anglais *coal-tar*, écrit sans le trait d'union, *coaltar* (p. 210, lig. 9) et plus loin (p. 212, lig. 50) *coalthar*. Eh bien ! de ce mot « portuguisé » (mille fois pardon du néologisme) l'écrivain a déduit un participe *coalthado* (p. 212, l. 33 ; p, 213, l. 19) tout-à-fait comme si *coaltar* était l'infinitif d'un verbe, employé comme substantif, et dont le radical serait *coalta* ou *coalto* (1).

Il faut encore remarquer, quelle que soit d'ailleurs la conclusion que l'on en déduise contre ou à l'appui de l'étymologie proposée par M. Cornu pour le mot *sarar*, que dans le dialecte de Bragança la forme usuelle est *sanar*, tandis que cette dernière forme n'est employée dans le dialecte commun que dans le sens figuré de « remédier à. »

L'auteur fait dériver *ninho* « nid », immédiatement d'une forme **nio* de *nidum* par l'intercalation de *nh*, car il se refuse à admettre que le diminutif *nidinho* en ait été l'origine, vu qu'il manque la forme *niinho*, qui l'aurait nécessairement précédé. Je ne vois pas grande difficulté à faire dériver *ninho* de **nidinho*, puisque la forme *niinho* exigée pourrait bien se trouver, sans que l'ortographe l'eût signalée. En effet, les trois lettres *i*, *j*, *y*, sont généralement employées avec une telle incertitude dans les anciens manuscrits, qu'il est très difficile de décider les cas où la dis-

(1) Par une fausse analogie on y voit aussi deux fois *typoia* au lieu de *tipoia*, le mot *typo* ayant servi de base à cette orthographe erronée.

tinction est faite dans un sens déterminé, et ceux où elle n'est que fortuite, la différence entre *ij* et *y* étant également pénible, d'autant plus que deux *ii* consécutifs sont généralement remplacés par *ij*. L'orthographe *ii* est-elle assez constante et décisive pourqu'elle serve à prouver que le mot *ninho* n'a jamais été écrit *niinho* ? Voilà, ce me semble, ce qu'il faut examiner. Jusqu'à ce que l'éminent romaniste ait répondu par l'affirmative, je continuerai à regarder l'étymologie *nidinho* comme la plus vraisemblable. Les scribes du moyen-âge n'étaient certainement pas des linguistes ; et si nous nous en rapportons à ceux d'aujourd'hui, nous arrivons à la conclusion que toutes les déductions que nous pourrons tirer de leur cacographies ne sont légitimes qu'à la condition de nous placer dans les circonstances où ils se sont trouvés en ce qui concerne leur degré d'instruction.

Sur différentes études étymologiques publiées par M. Cornu, avant les articles que je viens de passer en revue, je ferai les observations suivantes :

escada de *escalada*. Puisqu'il existe une ancienne forme *escaada* l'étymologie proposée est parfaitement justifiée, contre l'hypothèse de M. Adolpho Coelho, qui incline à préférer *escala*, probablement parce que nous prononçons l'*a* de la syllabe *ca* neutre et non pas ouvert, comme la contraction des deux *aa* paraîtrait l'exiger. Un obscurcissement identique se retrouve dans les formes *fagueiro* au lieu de *fàgueiro*, *afagar* au lieu de *afàgar*. Pour ce dernier mot l'auteur propose le latin *facem* suivi du verbe *lagar*, *legar* d'origine germanique, *lecken* = « lécher ». Le verbe *afagar* répond au catalan *afalagar*, et au vieux castillan *falagar*, moderne *halagar*. Cette étymologie se trouve confirmée en portugais par la coexistence des deux prononciations *fagueiro* et *fàgueiro*, et aussi par les doublets *Fàgueiro* et *Falagueira*, noms de lieux, dont le premier est près de Bemfica, et le second dans les environs de Porcalhota, tous les deux à peu de distance, au nord-ouest de Lisbonne. Une preuve plus sûre ce serait de trouver le verbe *lagar*, *legar*, dans le sens de « caresser » employé dans quelque dialecte romanique de la péninsule ; cependant le verbe castillan *lagotear* cité et l'adjectif *lagotero* sont suffisants pour autoriser cette hypothèse.

En ce qui concerne *deixar*, venant de l'ancien *leixar*, il ne semble pas qu'il soit nécessaire de faire dépendre cette permutation des consonnes de l'influence des sons contigus. Je citerai deux exemples de cette permutation, qui sans doute n'auront pas échappé à d'autres : *nalga*, castillan, comparé à *nadega*, portugais ; le portugais *julgar* à côté du castillan *juzgar* de **iud'gar*, **iudigare*, *iudicare*, et aussi les doublets *desleixado, desdeixado*.

Sur le mot *alavanca*, on lit dans une note : « *Alabanca* est la prononciation du vulgaire, selon le traité d'orthographe de João de Moraes Madureira Feijo. »

Je ferai observer à M. Cornu que cette prononciation n'est vulgaire que dans le nord du pays, là où le *v* est remplacé par *b* ; dans le sud la prononciation commune est *alavanca*. Nous ajouterons que *panca* est employée à Bragança dans une signification analogue. De ce dernier mot dérive *pancada* comme l'affirme M. Cornu : il signifie « le coup donné avec une *panca*, un levier, une barre », et par généralisation, « un coup, quel qu'il soit. »

Lisbonne.

A. R. Gonçalves Vianna.

DEUX NOUVELLES

INSCRIPTIONS VANNIQUES.

Par l'obligeance de M. Patkanoff, je viens de recevoir des copies de deux nouvelles inscriptions vanniques, qui lui ont été communiquées par l'évêque Mesrop Sembatiants. La première a été découverte et copiée par l'évêque lui-même à Ordanlou ; on doit la copie de la seconde à un certain Narzes. Elle se trouve à un endroit qu'on appelle Ihaulidjan en Chirac.

Malheureusement ces inscriptions étaient l'une et l'autre entièrement indéchiffrables quand elles vinrent aux mains de M. Patkanoff ; mais celui-ci a réussi dans la suite à restaurer la plupart des caractères.

Toutes deux appartiennent à Argistis. Elles présentent cet intérêt qu'elles augmentent la liste des noms géographiques que nous possédons. La seconde se distingue par une particularité qui jusqu'ici ne s'est pas présentée dans les textes vanniques : c'est que les mots ne se terminent pas toujours avec les lignes.

Je lis la première inscription comme on le verra plus loin.

A la fin de la ligne 4 j'ai corrigé en *e* le *hu* de la copie de M. Patkanoff.

La ligne 6 est pour moi tout à fait inintelligible ; et avant la ligne 7 on doit rétablir la phrase *Khaldini ustabi*, « j'ai prié les Khaldis. » Ceci est la lecture correcte de la ligne 6, ou le copiste a laissé échapper une ligne.

La seconde inscription donne lieu à la remarque suivante :

Le coin inséré dans la copie devant le deuxième caractère formant le nom K*udais* fait probablement partie de ce caractère que j'ai lu autre part *da*. M. Guyard a montré que dans certains cas ce dernier caractère avait la valeur *li*. Pour moi, je crois qu'on s'en servait indifféremment pour *da* et

pour *li*, à dater de la première moitié du règne de Menuas : conséquemment je crois devoir continuer à le transcrire toujours par *da* ; d'autant plus que nous ne savons pas encore certainement quand il représente l'une ou l'autre de ces valeurs.

Il serait grandement à désirer que ceux qui découvrent de nouvelles inscriptions en prissent des empreintes plutôt que d'en faire des copies ; car c'est seulement ainsi que les savants Européens pourront être sûrs de la lecture des textes. Ces deux nouvelles inscriptions prouvent que l'on peut en trouver encore beaucoup d'autres sur la surface de la terre.

Combien d'entre elles attendent la bêche de l'excavateur ? l'avenir seul peut nous le dire.

Voici la transcription et la traduction de ces deux inscriptions :

1. D. P. Khal-di-ni (al-) 'su-si-ni
To the Khaldises multitudinous,
2. D. P. Ar-gi-is-ti-s a-da
Argistis says :
3. kha-hu-bi D. P. *K*i (?)-e-khu-ni eba-ni
I have conquered of the town *K*iekhus the land :
4. Ku-dhu-(bi) pa-ri D. P. Is-ti-ma-ni-e
I departed out of the city of Istimanis
5. D. P. Sa-na-ab-ti-ni-tsu-hu-ni-e
(and) the land of Sanabtinitsunis.
6. da me i e da *k*i i hu
. . . .
7. D. P. Ar-gi-is-ti-ni
belonging to Argistis,
8. *id. id.* *id.* D. P. Bi-a-na-hu-e
the powerful king, the king of Bianas,
9. a-lu-(s'i) D. P. Dhu-us-pa inaini
inhabiting the city of Dhuspas.

1. D. P. Khal-di-ni us-ta-bi
To the Khaldises I prayed,
2. ma-s'i-ni (gis-) su-ri-e ka-ru-
to the powers mighty who have given
3. ni D. P. *K*u-da-a-i-ni
of *K*udais
4. eba-(ni) la-*k*u-ni D. P. Ar-
the country as a present to the race
5. gi-is-ti-ka-i
of Argistis ;
6. hu-lu-us-ta-bi
I. approached with offerings
7. D. P. Khal-di-ni D. P. Ar-
the Khaldises. Ar-
8. gi-is-ti-s a-da
-gistis says :
9. kha-hu-bi D. P. Al (?)-ru-
I have conquered the town of Alru-
10. ba-ni D. P. *K*u-da-
-bas (and) of *K*u-da-
11. a-i-ni eba-ni
-is the country.

I. Inscription d'Ordanlou

II.

Inscription de Thaulidjian en Chirac.

LA LANGUE DES GAULES

DEPUIS CÉSAR JUSQUE SOUS CHARLEMAGNE.

---

§ I.

Influence de la conquête romaine sur les Gaules. — La littérature latine y est cultivée — par les classes supérieures. — Les rangs inférieurs de la société restent parler le gaulois, qui tend seulement à disparaître comme langue écrite. — La législation romaine ne cherchait pas à extirper les idiomes des peuples soumis. — Erreur par rapport à l'action du Christianisme. — Témoignage des auteurs classiques et ecclésiastiques relatifs à la persistance du gaulois. — Celui-ci s'appelle *lingua romana*. — Pourquoi. — Monuments de la langue romane au IX[e] siècle. — Le serment de Strasbourg, la légende de S[te] Eulalie. — Contradictions de Belloguet par rapport à la disparition du gaulois.

On soutient généralement cette thèse, qu'à la suite de la conquête romaine, la Gaule tout entière fut latinisée; que la langue des vainqueurs se substitua complètement à l'ancien idiome national; en un mot, que la Gaule devint romaine par le parler comme par les mœurs et la législation; et l'on affirme le fait d'une façon absolue, sans distinguer entre les dialectes, en tant que répandus dans la bouche du peuple, et ces mêmes dialectes, dans leur manifestation par l'écriture.

Le gaulois aurait donc disparu, déraciné par le latin. Pour soutenir ce système, on invoque des faits historiques, qui examinés superficiellement offrent un semblant de vérité; mais ce mirage disparaît devant un examen plus complet et plus approfondi de la question. Nous étudierons celle-ci sous toutes ses faces en résumant tout ce qui a pu en être dit.

Voyons d'abord l'étendue de l'influence romaine. Dès le second siècle avant notre ère, la Narbonnaise devenue *provincia romana* s'était remplie de citoyens et de marchands romains. Soumise par le consul Q. Martius Rex (655 de Rome), cette contrée se couvrit bientôt de nombreuses et de

riches colonies. Ses campagnes florissantes, le caractère ouvert et libre de ses habitants, l'éclat de ses richesses, la firent atteindre alors à un haut degré de splendeur. Narbo, Nemausus (Nîmes), Tolosa, Massilia, étaient moins des villes que de véritables petits états auxquels Rome, peu envieuse de leur paisible gloire, laissait un fantôme de liberté. La classe aristocratique de ces grandes cités s'était empressée d'adopter les usages, la mode, la langue et la littérature des vainqueurs. Là où l'élément grec avait prédominé auparavant, il s'effaça et ne parut plus que sur l'arrière plan. La *provincia* affecta de copier en tout Rome. Ses habitants adoptèrent des noms et des cognomens romains, ou donnèrent au leur une forme latine. Dans les *commentaires* de César, on les confondrait facilement avec des Romains, si l'auteur n'avait soin d'indiquer leur origine.

Après les conquêtes du rival de Pompée, le cercle de la propagande du latin fut étendu ; il se trouva dès lors dans toute la Gaule de fervents partisans de Rome. Ainsi l'empereur Claude, voulant faire admettre quelques Gaulois parmi les sénateurs, affirme-t-il, qu'ils ne cédaient en rien aux Romains dans l'amour qu'ils avaient pour leur commune patrie « *nec amore in hanc patriam nobis concedunt.* »

Pline le jeune, dans une lettre à Geminius, dit : « Je ne pensais pas qu'il y eût des libraires à Lyon. J'ai été d'autant plus charmé d'apprendre par votre lettre qu'ils vendaient mes livres ; et je suis heureux de voir que vos ouvrages rencontrent au loin l'estime qu'ils obtiennent à Rome ».

Dès l'époque des premiers empereurs, on trouvait donc parmi les Gaulois beaucoup de personnes qui cultivaient les lettres latines ; les unes se destinaient aux écoles de déclamation ou à la plaidoirie ; les autres étaient généralement des enfants de familles puissantes, poursuivant la carrière des emplois et des honneurs.

Parmi les représentants gaulois de la littérature romaine nous pouvons citer : Trogue Pompée, Cornelius Gallus, Pétrone, Lactance, Ausonne, et même plusieurs orateurs, qui devinrent fameux dans la capitale du monde. Enfin nous rappellerons les jeux littéraires de Lyon et ces combats d'éloquence, créés par Caligula dont les singulières conditions portaient le cachet du fantasque empereur, qui les avait fon-

dés. A l'époque chrétienne, la Gaule fournit à l'Eglise un grand nombre de ses orateurs et de ses écrivains sacrés.

De bonne heure déjà, l'existence et intellectuelle de la Gaule fut donc absorbée par la civilisation romaine, en même temps, que son existence politique avait été totalement effacée et qu'elle ne subsistait plus que comme une division térritoriale de l'empire du monde. Les efforts de Tutor, Classicus et Sabinus pour fonder un *imperium Galliarum* furent étouffés dans le sang, par Vespasien (70 après J. C.)

Tout d'ailleurs tendait à se grouper autour de Rome, autour de ce qui venait de Rome. On eut un intérêt primordial d'être citoyen romain. De cette qualité tout ne dépendait-il pas? Droits politiques et civils, considérations, honneurs, privilèges.

Citons un fait généralement connu : St-Paul qui pouvait dire *civis romanus sum*, fut décapité avec tout le respect dù à un homme de son rang, St Pierre qui n'avait pas le même avantage fut crucifié comme un misérable.

Quant à la propagation de la langue latine, la puissance de l'éducation agissait plus que toute autre cause pour supprimer l'emploi dans la bonne société d'un ancien idiome national, qui ne conduisait plus aux grandeurs. La langue gauloise, en tant que langue littéraire subit une rude atteinte, lorsque les Druides, les hommes lettrés par excellence furent proscrits sous Claude.

Et cependant le gaulois avait eu ses poètes. Luerne, un roi des Arvernes, du 2e siecle avant notre ère, jeta un jour du haut de son char une bourse pleine d'or au chantre qui célébrait ses exploits, et celui-ci, en la ramassant, entonna un nouveau cantique en l'honneur de ce prince généreux, disant « que sur la terre foulée par son char, les hommes récoltaient l'or et les bienfaits. »

Après la défaite des Allobroges par Domitius Ahenobarbus (l'an 122 avant J. C.), Bituit, l'un des successeurs de Luerne envoya une ambassade au général romain. « Dans son cortège, dit Appien, se trouvait un poète, qui, dans un chant barbare, célébrait les louanges du roi Bituit, des Allobroges et de l'ambassadeur, vantant leur noblesse, leur vertu et leur puissance. » Plus tard encore, le poète Lucain

disait aux bardes : « Et vous, bardes, qui dans vos poèmes, transmettez à la postérité la mémoire des héros morts sur les champs de bataille, vous avez pu en sécurité répandre partout vos vers (1). »

A la fin du quatrième siecle, Ammien Marcellin, se reportant à l'époque des Druides s'exprime ainsi : « Les Bardes chantent, en y mêlant les doux sons de la lyre, des poèmes où sont célébrées les actions héroïques des grands hommes (2). »

Cependant dès le premier siècle de notre ère le latin avait si profondément pénétré dans les Gaules, que les amis de l'indépendance gauloise sous Vespasien, eux-mêmes frappaient une monnaie insurrectionelle avec l'inscription *tres Galliae* ou une autre légende latine (3). L'habitude devient une autre nature.

Mais les classes élevées quoique dirigeantes sont peu de chose en comparaison de toute une nation. Celle-ci, prise en masse (comme l'ont parfaitement constaté Van Bemmel et Granier de Cassagnac) ne change jamais de langue. A cette époque, encore bien moins qu'à la nôtre, la plèbe des villes et surtout celle des campagnes n'avait ni les loisirs, ni les ressources, ni l'ambition nécessaire pour aller dans les écoles apprendre le latin classique. On se souciait fort peu de l'instruction des artisans, des laboureurs et surtout des esclaves ; et ceux-ci ne pouvaient apprendre le langage de leurs maîtres qu'en les servant.

On a beaucoup appuyé sur l'influence des soldats par rapport à la propagation de la langue latine. Le contact avec l'armée était le plus souvent peu instructif. Les corps auxiliaires se levaient parmi toutes les nations, et les légionnaires bientôt aussi se recrutèrent partout où il y avait des citoyens romains, de sorte que chaque soldat bredouillait quelque chose de son jargon, tout en aidant à promener par le monde connu des anciens, les aigles victorieuses de Rome. Dès la fin du premier siècle de notre ère, l'empire romain était devenu l'empire des nations. Un empereur était soutenu

(1) Lucan, Pharsal. lib. I vers 447, 8, 9.
(2) Ammian. Marcell., Histor., lib. XV, cap. IX.
(3) *Revue* (française) *de numismatique*, 1862.

par les Germains et les Gaulois contre les Grecs et les Syriaques, jusqu'à ce que les Perses et les Africains eussent proclamé de nouveaux candidats au trône.

Les soldats n'eurent d'ailleurs pas autant qu'on le pense l'occasion de faire rayonner autour d'eux la connaissance du latin dans les Gaules. Occupant les camps sur les lignes stratégiques, le long du Rhin, les troupes n'étaient pas disséminées dans l'extérieur du pays ; d'ailleurs, même là où ils se trouvaient, les soldats romains avaient peu de rapports avec la masse de la population; tenus à une discipline sévère, ils sortaient peu de leurs camps et n'avaient d'autre contact qu'avec ces fournisseurs de l'armée, dont le long cortège gravitait autour d'elle.

Sous Tibère, il y avait dans les Gaules huit légions. Dans la Germanie inférieure se trouvait la *prima Germanica*, la quinta *Alaudae*, la XX^a^ *Valeria Victrix*, la XXI^a^ *Rapax* ; dans la Germanie supérieure on comptait également quatre légions; mais aucune ne se trouvait en pays véritablement gaulois, c'est-à-dire dans une contrée où le peuple parlait la langue gauloise.

A l'époque de Galba, on retrouve quatre légions dans la Germanie supérieure, quatre dans la Germanie inférieure, c'étaient encore la *prima Germanica*, la *quinta Alaudae*, puis la XV^a^ *Primigenia*, la XVI^a^ *Gallica*. A Lyon il y avait la *prima italica* (sans nul doute, exceptionnellement à cause des troubles qui commençaient à agiter la Gaule). Enfin en se transportant sous Septime-Sévère, on rencontre toujours le même système, pas de troupes romaines ailleurs que dans les deux petites *Germanies* de la *Gallia Belgica*, la Germanie inférieure ayant cette fois-ci la *prima Minervia*, la VIII^a^ *Augusta*, la XX^a^ *Ulpia victrix*, la XXII^a^ *Primigenia* (1).

Il faut donc beaucoup retrancher de cette idée que le gouvernement romain aurait pu imposer dans les Gaules le latin jusqu'au sein des populations les plus illettrées. Pareille idée paraissait exorbitante à Fauriel : « Même en Italie, dit ce savant, c'est-à-dire la contrée où il avait les meilleures chances de s'étendre et de dominer, le latin ne devint jamais

(1) P. Charles Robert, *Les armées romaines et leur emplacement pendant l'empire*. Paris 1875.

la langue unique des populations. Les masses populaires gardèrent presque partout sous la domination romaine leur langue nationale (1). »

Il n'était pas même permis aux peuples étrangers de se servir du latin quand ils l'auraient voulu. L'an de Rome 574 la ville de Cumes obtint du Sénat la permission d'user de la langue latine pour les actes et les ventes à l'encan (qui jusque là avaient dû se faire en grec) (2).

Rome considérait donc le latin comme sa chose, sa propriété, son monopole.

D'un autre côté, la majesté du peuple romain voulait que les matières politiques et juridiques fussent traitées exclusivement en latin et d'après les formes établies. Pour employer une expression moderne, le latin était dans toute l'étendue de la république ou de l'empire romain, langue d'état, langue légale, langue officielle et diplomatique.

C'était un principe rigoureux, inflexible; mais en dehors de cela, nulle contrainte. Rome n'avait du reste aucun intérêt politique à faire apprendre sa langue à toutes les nations de l'univers. Au lieu d'être un instrument de domination, le latin serait devenu un moyen de rapprochement d'intérêts entre peuples opprimés. Il suffisait que partout une aristocratie favorable aux dominateurs connut la même langue qu'eux, pour faire respecter leurs lois aux masses asservies et ignorantes.

On a allégué souvent deux textes de Valère Maxime et de St Augustin, pour établir que les Romains imposaient l'emploi de leur langue aux peuples vaincus; mais ces textes ont une toute autre portée que celle qu'on leur donne à tort (3), nous croyons inutile de rouvrir un débat vidé.

Une constitution de Septime Sévère, publiée sur l'avis du jurisconsulte Papinien (entre 193 et 211 de J.-C.) accorda pour la première fois au *grec* la situation de langue semi-officielle. L'obligation verbale, qui jusque là n'avait pu être contractée qu'en latin, put également se faire en grec. Cette

(1) Fauriel, *Dante et les origines de la littérature italienne*, t. II, p. 232; lec. VIII; p. 296 lec. XI

(2) Tit. Liv., *Hist. lib.* XL, cap. XLII.

(3) Val. Maxim, lib. II, cap. II et III. — S. Augustin, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. VII. — Voyez : Granier de Cassagnac.

concession était la conséquence nécessaire d'un principe, proclamé par Antonin-le-pieux, qui avait accordé le droit de cité à tous les citoyens libres de l'Empire. En étendant le nombre des tribunaux romains, il fallut rendre l'administration de la justice possible ; et la loi romaine réglant dès lors le monde entier il fallut tenir compte du fait de l'existence d'autres langues usuelles que le latin. Quelques années après cette première étape de Septime-Sévère, le punique et le syriaque passaient par la porte entre-baillée. Si Rome avait attaché tant d'importance à l'extirpation des idiomes des peuples vaincus, elle eût du avoir oublié en cette circonstance le *delenda Carthago* de Caton, puisqu'en donnant une place à la langue de son antique rivale, elle semblait ressusciter et réhabiliter à plaisir, la patrie d'Annibal.

Ulpien, préfet du prétoire sous Alexandre Sévère (avant 228 de J. C.), compléta la réforme. On fut autorisé désormais par constitution de ce prince de rédiger le fidéi-commis en latin, en grec, en punique, en gaulois ou en n'importe quelle langue (1).

La rédaction de ce décret est très-remarquable. Le *gaulois* y est encore qualifié de *lingua gallica*, il est mis sur le même rang que des langues importantes, le grec, le punique.

Il ne s'agit pas encore d'idiome rustique, ni vulgaire des Gaules, de patois enfin. L'absorption du gaulois dans le latin ne s'était pas encore accomplie, si tant est qu'il devait s'accomplir jamais entièrement.

M. Gaston Paris dans sa critique de l'ouvrage de M. Granier de Cassagnac dit : « Il est très probable qu'Ulpien a mis là le gaulois comme étant la première langue qui, avec le punique, lui soit venue à la pensée, *sans s'inquiéter si on le parlait encore* (2). » Voilà certes une explication qu'aucun juriste ne pourra admettre ; Ulpien n'y allait pas si à la légère. Nous renvoyons M. Gaston Paris à l'un ou l'autre professeur de pandectes.

Cependant n'exagérons pas non plus dans le sens con-

(1) *Fidei commissa quocumque sermone relinqui possint, non solum latina vel graeca lingua sed etiam punica vel gallica, vel alterius cujusque gentis.* Ulpian, lib. II. *Fidei commissorum.* — Digest. lib. XXXII, I, XI.

(2) P. 292.

traire. Si une place est faite au gaulois, ce n'est pas parce que cette langue est encore cultivée comme le grec, qu'elle a une littérature brillante, c'est uniquement parce que la race gauloise est répandue en Italie, dans les Gaules, en Espagne, en Pannonie, c'est parce qu'on veut valider les intentions de nombreux habitants de l'empire incapables de s'exprimer correctement en latin.

On a prétendu que l'introduction du Christianisme a donné à l'ancien gaulois le coup de grâce. C'est l'opinion entre autre de M. Henri Martin (1). Nous croyons que c'est une erreur profonde ; l'Eglise ne songea jamais jamais à supprimer les langues populaires, mais elle a puissamment contribué par sa prédilection pour le latin à les tenir dans un état d'infériorité par rapport à ce dernier.

Les propagateurs, les confesseurs de la religion nouvelle cultivent la langue de Rome, plusieurs d'entre eux méritent une place d'honneur dans la littérature classique ; mais ils étudient simultanément les idiomes nationaux et locaux, pour s'en servir utilement dans leurs prédications ; s'ils s'occupent de belles lettres latines, ils prêchent en gaulois. Il y a plus, ils reprennent la tâche des Druides, ils *écrivent* dans la langue délaissée. Pour prouver que l'Eglise employa les idiomes vulgaires dans le but d'établir sa propagande, il suffira d'invoquer un fait. S[t] Jérôme mentionne parmi les commentateurs ou apologistes des premiers siècles Fortunatianus, originaire d'Afrique, qui devenu évêque d'Aquilée, avait écrit sous le règne de Constance Chlore un petit commentaire sur les Evangiles en patois local « *rustico sermone*, » c'est-à-dire en gaulois de la Transpadane (2). L'empressement que l'Eglise mit à évangéliser dans toutes les langues dès une époque reculée se prouve par l'existence de la Bible d'Ulphilas en mésogothique, de l'Heliand en bas-saxon de l'époque de Witukind et de Charlemagne.

Dans l'ancienne Gaule proprement dite, saint Irénée, successeur de saint Pothin au siége de Lyon, martyrisé vers 202, prêchait en cete cité « *in barbara lingua* » comme il

(1) Henri Martin, *Histoire de France*, t. I, p. 204, note 1.
(2) S. Hieronymi, t, II, p. 492. — Vérone, 1735 in fol.

raconte lui-même dans son *Traité contre les hérésies* (1). Granier de Cassagnac suppose même, mais sans preuves suffisantes, que ces sermons aujourd'hui perdus furent originairement écrits en gaulois; les expressions *vulgari sermone* au deuxième siècle n'ont peut-être pas encore cette signification de *lingua romana rustica*, qu'ils vont acquérir un peu plus tard. Cela veut dire : « en langage populaire et trivial. »

Quoique le sujet ne soit pas bien neuf, nous croyons devoir passer ici en revue les principaux témoignages des auteurs classiques relativement à la langue parlée dans les Gaules, concurremment avec le latin.

Varron appelait les Marseillais *triglottes*, parce qu'ils avaient trois langues distinctes, le grec, le latin et le gaulois. Ceci se disait plus de cinquante ans après la colonisation des Phocéns, près d'un siècle après la réduction du midi de la Gaule en *provincia romana*.

Le plus ancien témoignage au sujet de la nature de la langue, c'est-à-dire, la mention de mots qui lui étaient propres, est celui de Suétone. Selon cet auteur, César après la conquête de la Gaule transalpine forma une légion à laquelle il donna le nom gaulois d'*Alauda* (alouette). « Il la forma à la discipline des Romains, l'arma et l'habilla comme eux et plus tard il la gratifia toute entière du droit de cité. »

Pendant le premier siècle de notre ère, nous entendons Columelle (2), sous le règne de Claude, dire que les Gaulois donnaient le nom d'*Arepennis*, arpent au demi *jugerum* des Romains ; nous voyons le Toulousain Antonius Primus, qui en 68, détrôna Vitellius, s'appeler originairement *Becco*, ce qui d'après Suétone signifie en langue gauloise « le bec d'un coq (3). »

Mais les citations de ce genre seront rapportées dans notre petit *Lexique*, qu'il suffise de remarquer que ces mots conservés par hasard, tels qu'*alauda*, *arepennis*, *casnar*, *bracae*, se retrouvent identiquement en français.

(1) Dom. Rivet, *Histoire littéraire de France*, t. I, p. 334. — Granier de Cassagnac, p. 144.

(2) Columel, *De re rustica*, lib. V, cap. 1.

(3) Sueton, Vitellius n° XVIII. — Voyez aussi Sueton, Galba n° III.

Au second siècle nous rencontrons d'abord Aulugelle, qui nous dit, à propos d'un discours prononcé à Rome par un avocat, et qui fourmillait de locutions barbares : « L'auditoire passa de l'étonnement à un rire général, comme s'il eût entendu quelque langage *toscan* ou *gaulois.* »

Au troisième siècle de notre ère, en 235, lorsqu'Alexandre-Sévère partit de Rome pour aller repousser les Germains qui menaçaient la Gaule, une Druidesse l'aborda, aux environs de Mayence, et lui dit en gaulois : « *gallico sermone.* » « Va-t'en, n'attends pas la victoire et défie-toi de tes soldats (1). »

Vers la fin du IVe siècle, le poète Ausone nous dit que son père médecin à Bordeaux ne savait pas bien le latin. Que parlait-il donc ? Bien probablement le gaulois, puisque rien ne prouve que ce médecin fut d'origine étrangère.

A la fin du 2e siècle, une persécution cruelle fut dirigée contre les chrétiens de Lyon. L'évêque saint Pothin et ses compagnons furent traînés devant le président de la province de Lyon et condamnés au supplice ; deux seulement répondirent à l'accusation *latino sermone* (2), les autres, parmi lesquels des femmes et des esclaves se servirent donc de la langue gauloise, soit pour se défendre, soit pour affirmer leur foi.

Pendant la seconde moitié du IVe siècle, saint Jérôme vint passer quelques années aux écoles de Trèves ; il y apprit le gaulois. Lorsque dans sa vieillesse, il se retira en Orient, il visita la Gallo-Grèce ou Galatie d'Asie-mineure, et constata qu'on y parlait un langage à peu près semblable à celui qu'il avait entendu dans la capitale de la *Gallia-Belgica* d'alors (3). Ce passage a été cité d'autant plus souvent qu'on a cru y trouver la preuve de l'identité du gaulois et du germain, comme si Bruxelles aujourd'hui n'était pas dans le même cas que Trèves à l'époque de Constantin (4).

(1) *Mulier dryas eunti exclamavit gallico sermone*, etc. — Lampride, *Alex.* Sévère C. L. X.

(2) Eusèbii Caesariensis, *Hist. ecclesiastic.* lib. V.

(3) S. Hieronim, *Comment. in Epistol. ad Galatas*, lib. II, cap. 3.

(4) Bruxelles et faubourgs comptent une population de quatre cent mille habitants. Sur ce chiffre cent mille au moins parlent et écrivent le français, quoique le flamand soit la langue naturelle des neuf dixièmes de la population ! !

Pendant le v[e] siècle, Sulpice-Sévère rapporte un dialogue entre un jeune Gaulois nommé Gallus, qui avait été témoin des miracles de saint Martin, et de jeunes Aquitains lettrés, dont l'un, Posthumianus, était avide d'entendre le récit de la vie du grand évêque de Tours : « J'obéirai, fut la réponse, mais lorsque je songe que moi Gaulois, je dois parler devant des Aquitains, je crains que ma langue rustique ne blesse vos oreilles habituées à la prononciation plus harmonieuse des villes. Vous m'écoutez néanmoins comme un homme sans éducation, parlant sans distinction et sans art; mais puisque vous me reconnaissez comme disciple de Martin, accordez-moi aussi le droit de dédaigner à son exemple les vaines habiletés du langage. » A quoi fut repliqué : « Parle ou *celte* ou si tu le préfères *gaulois*, pourvu que tu parles de Martin. » Ces mots « *celtice, aut mavis gallice loquere* » ont été interprétés bien diversément.

Selon l'explication de Granier de Cassagnac, l'appellation de *gaulois* désignait les dialectes compris entre la Garonne et la Seine; et celle de *celte* spécialement les patois compris entre la Garonne et les Alpes, en longeant les Pyrénées et la Méditerrannée (1).

C'est à l'accent de terroir que faisait allusion Sidoine Apollinaire, lorsqu'il écrivait à Hecdicius, un grand personnage des Arvernes : « Après avoir dû jadis à votre exemple, » de déposer les aspérités de la prononciation celtique » (*sermonis celtici squammam*), la noblesse de votre pays » vous doit maintenant de savoir user du style oratoire et » même de composer selon les formes des Muses (2). »

A l'époque de l'invasion des Barbares ou si on le préfère des peuples germaniques, la langue gauloise prit un nouveau nom, elle se cacha sous la désignation de *lingua romana* ou de *lingua romana rustica*. Depuis qu'Antonin-le-pieux avait accordé le droit de cité romaine à tous les Gaulois de condition libre, dans les Gaules, *Romain* était devenu synonyme de Gaulois. Aussi dans les lois des Bourguignons, des Francs Saliens et des Ripuaires, était-ce sous le nom de

(1) On pourrait supposer aussi l'inverse. Nous reviendrons sur cette question dans notre partie numismatique.

(2) Sidon. Apollon, *Hecdicio suo*, lib. III, epist. 3.

Romains qu'on désignait tous ceux qui n'appartenaient pas à l'une des races des conquérants germains. Singulier retour des choses d'ici-bas, le nom *romain* si longtemps considéré comme un honneur sans pareil, est maintenant côté au bas de l'échelle, et dans le Code pénal des Francs Saliens, la vie d'un Romain vaut à peine les deux tiers de celle d'un Bourgonde, la moitié de celle d'un Franc (1).

Cette confusion entre les Romains et les Gaulois subsiste encore quand l'empire d'Occident avait cessé d'exister et que les derniers généraux romains avaient succombé sous les armes triomphales de Clovis. Un capitulaire de Clotaire I, de l'an 560, réglant d'une manière générale les juridictions du royaume, statue ainsi au sujet des Gaulois : « Nous ordonnons que les affaires pendantes entre des Romains soient terminées par les lois romaines (2). »

Le canon XVII du troisième concile de Tours, tenu en l'année 813, donc encore sous Charlemagne, ordonnait aux évêques et aux abbés de faire traduire les homélies des Pères en langue *romane rustique* ou en langue théotisque, afin que chacun pût mieux comprendre les instructions religieuses (3).

« L'Eglise reconnaissait ainsi l'existence du français et la » mort du latin dans le peuple comme un fait accompli ; et » elle s'efforça d'en poursuivre sans retard les résultats, » avec cette persévérance qui lui est habituelle. Après le » concile de Tours, ceux de Reims (813), de Strasbourg » (842), d'Arles (851) renouvelèrent sans relâche l'injonction » de prêcher en français. » Nous n'en déduirons pas les conclusions qu'en tire Brachet, lorsqu'il prête au clergé l'intention de « substituer en tous lieux la langue vulgaire au latin, » nous constaterons seulement que l'usage du latin se perdait tous les jours en plus et ne restait plus que le patrimoine exclusif des lettrés, c'est-à-dire des prêtres et d'un très petit nombre de laïques (4).

(1) *Leg. ripuariae*, lib. tit. XXXVIII § 1, 2, 3, sur le droit à l'époque des Francs. V. Thonissen.

(2) *Capitul. reg. franc.*

(3) *In rusticam romanam linguam.* — Labbe, *Acta conciliorum*, t. IV. *Concil. Turon.* Can. XVII.

(4) Brachet, *Histoire de la langue française*, introd. à la *Grammaire historique*, Paris, p. 35.

On connait les serments donnés par Nithard, comme prononcés lors de la convention intervenue à Strasbourg, le 15 février 842, entre Louis-le-Germanique et Charles-le-Chauve, ainsi qu'entre les chefs de leurs troupes. Louis parlant à des Gaulois prononça son serment en langue romane, Charles parlant à des Bavarois et des Francs-Austrasiens prêta le serment en langue allemande ou plutôt en tudesque *carlovingien*, (comme l'appellent Gerard et Warnkoenig), espèce de pan-germanique avec le flamand pour base. Les chefs des deux camps jurèrent aussi ; seulement les Gaulois prononcèrent leur serment *en langue romane* et les Austrasiens en langue teutone (1).

Quoique le serment de Strasbourg (2) ait été reproduit à satiété, nous croyons devoir en rapporter ici le texte *roman*, pour tenir sous les yeux du lecteur, tous les éléments de la question si complexe que nous agitons.

Serment de Louis-le-Germanique.

Pro Deo amur, et pro christian poblo et nostro commun salvament, d'ist' di' en avant, in quant Deus savir ei podir me dunat, si salvarai eo cist meon fradre Karlo, et in adjudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra salvar dist, in o quid il mi altresi fazet; et ab ludher nul plaid numquam prindrai, qui meon vol cist meon fradre Karle in damno sit.

Traduction. Pour l'amour de Dieu, et pour le salut du peuple chrétien et notre commun salut, de ce jour en avant, autant que Dieu me donne savoir et pouvoir, je sauverai

(1) Nithard, *Historia dissention. filior. Ludovici pii*, lib. III, cap. V.

(2) Dans le serment de Strasbourg, le génitif emprunte la terminaison du datif-ablatif ou perd toute terminaison. L'accusatif se confond parfois avec les deux cas précédents ; mais le plus souvent il garde sa terminaison gauloise *on* ou perd aussi toute terminaison. L'accusatif *fradra* (dont l'*n* aura disparu) suppose une leçon gauloise *fradran* qui correspond parfaitement avec l'accusatif pluriel *apud Lingonas*, qu'on trouve déjà dans César. La substitution d'un datif attributif au génitif ouvre donc la marche de la simplification de la grammaire gauloise. C'est pourquoi on a au VI[e] siècle avant J.-C. : Ambignat, et à l'époque de César Boduognat, Critognat (*gnatos*, le (fils) né *de*, le (fils) né *à*).

mon frère Charles et en aide et en chaque chose (ainsi qu'on doit selon droit, sauver son frère), à condition qu'il en fasse autant pour moi, et je ne ferai avec Lothaire aucun accord qui, par ma volonté, porte préjudice à mon frère Charles ici présent.

Serment des soldats de Charles-le-Chauve.

Si Ludhuwigs sagrament, que son fradre Karlo jurat conservat, et Karlos meos sendra de sua part non los tanit, si jo returnar non l'int pois, ne jo, ne neuls cui eo returnar int pois, in nulla adjudha contra Lodhuwig non li ju er (1).

On voit que ce serment de Strasbourg est déjà bien rapproché du français du XIIe siècle (2). Les premiers mots de la formule de Louis-le-Germanique ont superficiellement une apparence latine, mais ils ont pu être traditionnels; déjà à l'époque de Constantin on a ainsi : pu jurer « *Pro Dei amore et pro christiani populi et nostra communa salute.* » Le dispositif, c'est-à-dire : « que Louis ne ne fera jamais, *nunquam,* » quelque chose au détriment, *in damno* de son frère, peut encore avoir été calqué sur un précédent modèle.

A peu près contemporain du *Serment de Strasbourg* est la légende ou la chanson de sainte Eulalie, qui fut retrouvée dans un ancien manuscrit de l'ablaye d'Elnon près de Valenciennes (3) :

Buona pulcella fuit Eulalia
Bel avret corps, bellezour anima.
Voldrent la veincre li Deo inimi.
Voldrent la faire diavle servir.

(1) Traduction. « Si Louis garde le serment qu'il a juré à son frère Charles, et que Charles, mon maître, de son côté, ne le tienne pas, si je ne puis l'en détourner, ni moi, ni nul que j'en puisse détourner, ne lui en aide serai contre Louis.

(2) Des anciennes formes gauloises nous y retenons seulement ceci : me*on* pour me*um*, meo*s* pour me*us*, *ju* pour *ego* , d*u*nat pour donat.

(3) Willems, *Elnonensia, monuments de la langue romane et de la langue tudesque du* IXe *siècle*. Gand. 1845.

Elle non eskoltet les mals conseillers
Quelle Deo raneiet, chi maent sus en ciel,
Ne por or, ned argent, ne paramenz,
Por manatse regiel, ne preiement, etc. (1).

Il ne nous est resté aucune des *homélies* que le clergé adressait en français au peuple à l'époque carlovingienne. Mais par un hasard heureux et une bonne fortune pour l'histoire de cet idiome, on a conservé un glossaire explicatif de mots jugés difficiles dans la traduction de la Bible. Ce fragment connu sous le nom de *gloses de Reichenau* (2), et qui remonte à 768 environ (l'année même ou Charlemagne monta sur le trône) est très précieux pour l'historien de la langue ; les mots sont disposés sur deux colonnes ; à gauche le texte latin de la Bible, à droite la traduction en français carolingien (3). Reprenons maintenant les faits de plus haut.

A partir du VIe siècle, la langue vulgaire se manifeste de plus en plus dans le latin de l'époque et son existence, tout au moins à l'état latent, comme dialecte local, est à chaque instant reconnue et constatée. Dès lors elle reçoit indifféremment les dénominations de langue *gauloise*, *vulgaire*,

(1) Traduction : Bonne pucelle fut Eulalie
Bel avait corps, plus belle âme.
Voulurent la vaincre les ennemis de Dieu,
Voulurent lui faire le diable servir;
Elle n'écoute pas mauvais conseillers
Quelle Dieu renierait, qui reste (manet) au ciel
Ni pour or, ni argent, ni parures
Pour menaces royales, ni sollicitations, etc.

Habitué à écrire en latin le copiste met *buona*, *pulcella*, *Eulalia*, *anima*, c'est-à-dire un *a* aulieu d'un *e* muet, mais ce sont les seuls mots du cantique qui ont par le fait une apparence autre que française.

(2) Découvert en 1863 par M. Holtzmann, dans un manuscrit de la bibliothèque de Reichenau.

(3)

Texte de la Bible.	*Traduction française du* VIIIe *siècle.*
minas (menaces)	manatces
galea (héaume)	Helmo
tugurium (cabane)	cabanna
singulariter (seulement)	solamente
Caementarii (maçons)	macioni
Sindones (linceul)	linciolo
sagma (somme)	soma, etc.

romane ou *rustique*. Quelques citations feront voir que ces termes s'appliquent bien évidemment à la même langue.

En 528 un concile, tenu à Auxerre, défend de faire chanter dans les églises par des jeunes filles des chansons et des cantiques entremêlés de latin et de *roman*. Ces cantiques étaient donc au point de vue de la langue en tout semblables à ce chant païen, que nous rapportons dans la première partie de nos études gauloises (1) à propos de la *lame de Vieux-Poitiers*. Et puisque l'occasion s'en présente constatons que les observations faites par M. Cumont sur notre interprétation sont en tout point exactes, et que nous admettons comme acquis au débat le fait que l'inscription *Bisgonta* ou plutôt *Bisdonta* est dialoguée.

Nous avons le premier établi que cette inscription est un formulaire du sacrifice, mais notre interprétation inexacte pour quelques détails, a été heureusement amendée par M. Cumont qui, pensons-nous, en a définitivement fixé le sens, que voici : (c'est le moment solennel du sacrifice d'une génisse à quelque divinité tutélaire) :

(prêtre principal)	*Donta, donta urion! anala!*
(assistants)	*Donta, donta, donta, donta*
(prêtre principal)	*Urio soce, anala!*
(assistants)	*Donta, donta, donta, donta*
(prêtre principal)	*Urio, scatala!*
(assistants)	*Ses vim canima* *Vim spaternam astama*
(prêtre principal)	*s' tarsse tutate justina* *que m'peperit sarra.*

(Prêtre principal) Dompte, dompte la victime! les anneaux! *(Assistants)* dompte, dompte, dompte, dompte, *(prêtre principal)* Je sacrifie! compagnon, les anneaux ; *(assistants)* Domptes, domptes, domptes, domptes; *(prêtre principal)* je sacrifie! les écuelles, *(assistants)* a six chantons la force du glaive de sacrifice; approchons; (prêtre principal), mais de la vache qui me produit les choses sacrées protégez les parties les plus idoines.

(1) Voir nos *Etudes gauloises* p. 33 et suiv. — Le compte-rendu de M. Cumont a paru dans l'*Atheneum belge* de 1883.

Les anneaux étaient ceux auxquels on liait les animaux à sacrifier et qu'on détachait au moment même du sacrifice (1) ; les écuelles étaient celles où se recueillait le sang.

L'affreux gallo-romain du formulaire de sacrifice montre un retour offensif du vieux celtique, que le latin a relégué, à l'arrière-plan, a détrôné comme langue littéraire, mais qui envahit le latin même, parce qu'on ne lui accorde pas une existence séparée.

Avant 552, Grégoire de Tours se plaint que les lettres sont méprisées, et que la foule ne comprend plus que les gens parlant le rustique (2). Plus tard Grégoire se servant du mot *fol,* dit qu'il s'exprime à la manière gauloise « *more gallico.* »

St-Gérard dans la vie de St-Adalard, parle de la « *langue vulgaire*, c'est-à-dire de la langue romane. » Cette même langue, appelée *romane* par Nithard, les capitulaires de Charlemagne, et une foule d'auteurs, est nommée *romane rustique* par les conciles de Tours et de Mayence, et même simplement *rustique* par l'anonyme qui a écrit l'histoire de la translation de St-Germain. Le célèbre Abbon, abbé de Fleury, nous constate qu'on désignait la langue vulgaire des Gaules par le nom de *lingua romana rustica* ou, dit-il, par abréviation de *lingua romana* (3). Il se forma bientôt dans le langage des chartes et des chroniques certaines locutions consacrées, telles que : *quod vulgo dicunt*, *quod vocatum est*, *quod rustice dicitur*, *quod nos lingua rustica vocamus*, etc.

Le récit de la mort de Bernard, duc de Septimanie, tué à Toulouse, en 844, récit extrait de la chronique d'Odon

(1) Le prêtre recommande d'abord à l'un de ses aides de hisser et d'enlever du poteau les *anneaux* pour lesquels les victimes étaient retenues prisonnières. Celle-ci détachée, étaient en apparence libres de leurs mouvements, car d'après une idée répandue également en Grèce et à Rome, l'être vivant que l'on sacrifie aux divinités ne peut être enchaîné, le sacrifice doit paraître volontaire de la part de l'animal consacré.

(2) *Philosophantem rhetorem intelligunt pauci, loquentem rusticum multi.* Greg. Turon.

(3) Voir pour quelques-unes de ces citations : Ducange, *Gloss.* praef. nº XIII et pas. — L'abbé Lebeuf, *Recherches sur les plus anciennes traductions en langue française.* Acad. des inscript. t. XVII, p. 709. — Duclos, *Second mémoire sur l'origine et les révolutions de la langue française.* (Acad. des inscript. t. XVII, p. 171, etc.).

Aribert, contemporain de l'évènement, dit : « Le cadavre resta deux jours sans sépulture devant la porte. Le troisième jour, Samuel, évêque de Toulouse, le fit enterrer avec une épitaphe, écrite en *langue romane*, sur sa tombe (1).

Le terme *langue romane*, *roman* resta universel pendant les XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles pour faire définitivement place au XVIe à l'expression *langue française* sous lequel nous la connaissons aujourd'hui, quoiqu'à vrai dire ce terme soit impropre : les Francs n'ont contribué au lexique général de la Gaule que par un nombre limité de mots.

Mais dans l'intervalle, du IXe au XIIe siècle, le mot de *lingua gallica*, n'était pas entièrement tombé en désuétude. D'après le récit d'Albéric, moine de l'abbaye de Trois Fontaines, Hugues Capet était très adroit dans ses réponses, habile et disert dans la *langue gauloise* (2). En 955 un grand nombre d'évêques et de seigneurs laïques se réunissaient à Mouzon. Le célèbre Gerbert, archevêque de Reims, y assistait : « Lorsque le silence se fut établi et que tout le monde se fut assis, dit le procès-verbal du concile, Aymon, évêque de Verdun, se leva et harangua l'assemblée en *gaulois* (3). »

Il résulte de ces derniers témoignages que les termes de *langue gauloise*, *langue romane*, restèrent longtemps subsistant l'un à côté de l'autre pour exprimer la même idée. Ceux qui ont voulu soutenir la disposition de la langue primitive des Gaules ont été bien embarrassés de trouver une date à ce prétendu évènement. Les citations que nous avons rapportées suffisent pour prouver qu'il n'y a pas de place pour pareil fait dans l'histoire.

Laissons ici la parole à M. Roget de Belloguet, un des néoceltistes les plus distingués, et constatons un aveu précieux pour la persistance du gaulois :

« Au Ve siècle, dit-il, à la même époque ou le poète chré-
» tien Prudence nous montre en quelque sorte les chants

(1) *Cum hac inscriptione in romancio tumulo apposita.* — *Nouveau recueil des historiens des Gaules*, t. VII p. 287.

(2) Alberic, monach. triumf *Chronic.* (anno 987). — Cette facilité à s'exprimer est gaulois est ici en opposition avec l'habitude que conservèrent longtemps les carlovingiens d'employer le Tudesque.

(3) Labbe, *Acta conciliorum*, t, IX, col. 747.

» des bardes encore en lutte avec le christianisme, saint » Jérôme comparaît l'idiome des Galates d'Asie à celui des » Trévires... Ce fait est donc l'un des plus forts arguments « que l'on puisse invoquer en faveur de l'existence de la » langue gauloise, jusqu'à la chute de l'empire et l'établis- » sement des barbares dans les contrées ou le français » devait lui succéder. Et l'agonie du vieux-celtique se » prolonge même longtemps encore sous ces nouveaux » maîtres ; car à la fin du VIe siècle, Grégoire de Tours et » Fortunat nous en citent plusieurs mots comme apparte- » nant à une langue qu'on n'avait point cessé de parler (1). »

Ailleurs le même auteur fixe le VIIIe siècle comme l'épo- que ou le gaulois paraît s'être éteint dans la France carlo- vingienne (2) : « Le plus ancien monument, dit-il, qui fasse » présumer l'extinction définitive du gaulois en France, » excepté en Armorique, c'est le canon du concile de Tours, » de l'an 813, prescrivant à chaque évêque de faire tra- » duire pour les mettre à la portée du peuple ses homélies » en langue romane et en langue tudesque. » Et plus loin le même auteur rapporte le fait cité plus haut, que l'évêque de Verdun, Aimon, fit sa harangue au concile de Mouzon, en 955 « *gallice*. »

Mais le savant français tombe donc dans une contradic- tion manifeste, le gaulois est mort en 813! et un siècle et demi plus tard on oublie son « agonie, » son enterrement et on le fait encore vivre!

Autre contradiction de M. de Belloguet, lorsqu'il parle de « cette *rustica* variant sans doute de province à province, et dont quelques éléments parvenus jusqu'à nous dans les dialectes romans de la France méridionale et de la Suisse non-seulement sont tout à fait étrangers au latin, mais nous paraissent avoir appartenu à une *langue préexistante* et dif- férente soit du basque et du *celtique* (3), soit du tudesque. »

Nous ne saurions mieux constater la complète différence entre les langues kimmriques et les patois de la France, de la Suisse et de la Belgique. L'école néo-celtiste n'aboutit

(1) *Ethnogénie gauloise*, Paris 1872 (glossaire gaulois) p. 49.
(2) *Ethnogénie gauloise*. Paris, p. 52, 72 et 245.
(3) Du *celtique*, dans l'idée de l'auteur : de l'irlandais, du breton.

donc qu'à des contradictions, à des tâtonnements et à des aveux d'impuissance ; et elle n'est pas plus heureuse ici qu'ailleurs, soit que nous lisions les auteurs anciens ou les chroniques du moyen-âge, ou que nous consultions l'épigraphie ou la numismatique, il nous est facile de voir le défaut de sa cuirasse.

§ 2.

Motifs pour lesquels on a pu croire à cette disparition du gaulois. — L'élément gaulois dans le latin. — Influence du grec sur cette dernière langue. La division du latin en latin classique et en latin populaire. — Le vrai criterium de cette distinction se trouve dans un fonds de formes et de mots communs entre le gaulois et le latin. — La théorie de la persistance des idiomes gaulois est conciliable avec toutes les conclusions philologiques de l'école de Diez. — Importance de l'étude des dialectes wallons.

Pourquoi a-t-on supposé que la domination romaine avait substitué en Gaule le latin aux idiomes nationaux? Pourquoi ce mirage n'a-t-il pu se produire, ni au delà du Rhin, ni au delà de l'Izonso. Pourquoi la substitution du latin au langage primitif semble-t-elle précisément s'arrêter là où commencent les races germaines et slaves? Pourquoi la langue romaine n'a-t-elle pas englouti le basque? Pourquoi la langue romaine n'a-t-elle pas déraciné le breton armoricain et les dialectes kimmriques de l'Angleterre?

C'est que le latin et le gaulois étaient deux langues différentes, elles avaient énormément d'éléments semblables. Le fond de la langue latine était le celtique. Mieux que l'histoire, la philologie comparée prouve que la Gaule, l'Espagne, l'Italie ont été primitivement peuplées par diverses tribus de la même race, qui ont porté dès ces temps reculés dans ces trois pays les dialectes très nombreux d'une seule et même langue.

Les Latins eux-mêmes n'ont été qu'une de ces tribus. Dès lors il devient naturel que beaucoup de termes du Latium se retrouvent dans les dialectes des autres tribus, répandues non seulement en Italie, mais en Gaule et en Espagne.

Nons parlons des Latins. Dès sa fondation Rome semble accuser un certain mélange d'éléments étérogènes. Il y eut là à côté des populations d'origine celtique, des Grecs, des

Etrusques, qui ont été absorbés dans un état militaire à législation draconienne. Rome emprunta sa constitution à Sparte, à l'Etrurie, un peu partout. Dans le langage comme dans la littérature, comme dans les arts, comme dans les lois, comme dans la religion, nous retrouvons ce vaste éclectisme. Pour nous en tenir à la langue, à peine voyons nous au second siècle de notre ère, cette langue sortant de la barbarie, apparaître sur la scène littéraire, que l'influence grecque vient l'envahir, la subjuguer et la séparer des idiomes congénères. Les Romains dépouillés de leur rude enveloppe primitive, se firent en tout les disciples des Grecs. Marius s'honorait encore de ne pas savoir la langue hellénique, mais il devint si nécessaire de la connaître que Varron l'apprit à l'âge de quatre-vingts ans. Dès que les enfants savaient lire, on les mettait à la lecture exclusive du grec par la raison que le latin s'apprenait tout seul et qu'il n'avait pas besoin d'étre enseigné : « Je suis d'avis, disait Quintilien, que l'enfant commence par apprendre le grec. »

La passion de la langue d'Homère s'était répandue tout particulièrement parmi les femmes : « Paraître grecque, disait Juvenal, dans ses *satyres*, fût-on étrusque, parlât-on le patois osque de Talmone, voilà le faible des dames de distinction. »

Les écoles des rhéteurs grecs étaient célèbres à Rome. Plusieurs écrivains de la ville éternelle préférèrent au latin la langue hellénique. L'empereur Claude composa en grec plusieurs livres d'histoire. Tibère avait fait des poèmes grecs. Les lettres de Cicéron à ses amis sont remplies de mots grecs ; le reproche de Jules-César expirant à Brutus : « et toi aussi mon fils » καὶ σὺ τέκνον, était en grec. Auguste, Neron moururent en parlant grec.

En étudiant l'histoire du langage de Rome, on voit se former ce double mouvement de plus en plus accentué. D'un côté la langue littéraire se perfectionne et s'organise sous l'influence grecque dans la période qui s'écoule entre Caton l'ancien et Tibère, d'un autre côté les dialectes en s'étendant de jour en jour davantage commencent à se révéler dans la bonne littérature par des tournures et des expressions insolites déjà presque romanes.

La langue de la haute société se réforme par le grec, celle

des basses classes se retrempe tous les jours dans ce qui reste de l'osque, de l'ombrien, du gaulois cisalpin.

L'identité de race entraîne toujours avec elle l'identité de langue. Brach t, après avoir constaté l'existence d'un latin populaire à côté d'un latin littéraire, pose en fait que ce sont les mots du latin populaire qui ont passé dans les langues néolatines, tandis que ceux du latin littéraire n'ont trouvé place ni en français, ni en italien, ni en espagnol (1).

« L'idiome littéraire exprimait, dit Brachet, l'idée de frapper par *verberare*, l'idiome populaire par *batuere*; cheval, semaine, aider, doubler, bataille, etc... était respectivement dans la langue patricienne : *equus*, *hebdomas*, *juvare*, *duplicare*, *pugna*, dans la langue du peuple *caballus*, *septimana*, *adjutare, duplare, batualia.*

Nous savons, d'autre source, que *equus* n'était pas gaulois, puisqu'on disait *epos* et *cabalos*, qu'*hebdomas* avait été emprunté au grec et que *adjutare* se retrouve dans le serment de Strasbourg sous la forme du substantif « *in adjudha.* » Il devait difficile d'admettre qu'*equus* ne fut un mot parfaitement répandu dans toutes les classes de la société latine, tandis que *septimana* (comme adjectif) est employé dans Varron. La distinction établie par Brachet manque donc de criterium. Le *criterium* est ici le fond commun du latin, du gaulois et du celtibérien; certaines expressions auront été *communes* aux trois langues sœurs, d'autres pas.

Nous avons répudié sans ambages les enseignements de de l'école *néoceltiste*, qui veut retrouver le gaulois dans le breton armoricain, l'irlandais et les autres langues kymmriques. Pour nous les langues celtiques et italiques (de ces dernières l'étrusque seul exclu) forment un et même groupe, dont le français descend à côté de l'italien, de l'espagnol, du portuguais et du roumain. Mais comment nous accorder avec les *romanistes* qui prétendent que ces quatre langues sont issues du latin, tandis que nous soutenons la persistance du gaulois à travers les âges. Toute discussion sur ce terrain nous paraît avant tout une querelle de mots. Le français, l'italien, etc. dérivent des vocables gaulois, italiotes ou celti-

(1) Brachet, *Grammaire historique de la langue française*, (Introduction), p. 19 (24e édit.).

bériens, qui après avoir passé par le latin ont subi, pour revêtir leur forme moderne, des transformations et des flexions conformes au génie de ce groupe de langues aryennes. A ce fond commun a dû s'ajouter nécessairement un certain nombre de mots particuliers au latin, mais qu'un emploi quotidien dans l'administration, l'armée, les arts ou le commerce a dû faire passer dans l'idiome des peuples soumis. Et disons le, malgré Brachet, aucun obstacle ne nous semble s'offrir à ce que quelques-unes de ces expressions, qui passèrent dans les langues néolatines, aient pu appartenir primitivement à la langue aristocratique et au parler populaire de Rome, circonscrite dans ses collines.

Notre vocabulaire gaulois authentique est excessivement restreint; par contre le latin est une langue bien connue, c'est donc forcément avec le latin que l'on doit comparer le français, l'italien, etc., même en admettant la thèse de la permanence des idiomes gaulois, et cela parce que le latin et le gaulois se confondent par rapport à un certain nombre de mots : *cavalos* ou *cavalus* ont produit l'un comme l'autre : cheval, *cattos*, gaulois et *cattus*, latin ont fait l'un et l'autre : chat. Mais, tout en admettant toutes les conséquences philologiques des études de Diez et de son école, nous devons constater que ce serait une erreur de croire que ces flexions, ces abréviations, ces transpositions, ont dû s'opérer en Gaule fatalement au déclin de l'empire romain. A Rome même on trouve des exemples de ces altérations naturelles dans les textes latins archaïques et si les inscriptions gauloises étaient plus abondantes, elles aussi nous en fourniraient des exemples anciens. Il n'a pas fallu la bataille d'Alise pour que *populus* ait pu faire *poplus*, *poblus*, *publos*. Ces phénomènes phonétiques et grammaticaux, étant inhérents à la grammaire d'un groupe de langues, ont pu s'accomplir abstraction de toute question de lieu et de temps.

C'est dans cet ordre d'idées que le savant M. Michel Bréal, qui a écrit un si beau volume sur les tables Eugubines constate « *que l'ombrien peut jusqu'à un certain degré être considéré comme un avant-coureur des langues romanes*, » et cela « *parce que l'ombrien est déjà* (sous quelques rapports) *plus avancé que le latin dans la voie de l'altération phonétique et de la décomposition gramma-*

ticale. » Or si l'ombrien se décompose et se transforme naturellement en lui-même et par lui-même de la même façon que le gallo-romain se décomposera et se transformera plus tard, ne peut on en conclure que même sans l'influence du latin sur le gaulois, la langue gauloise se serait nécessairement décomposée et transformée en produisant par elle-même les formes du français actuel et de ses dialectes ?

Avant César l'ombrien écrivait *feitu*, *fust*, *buf*, *pople*, *nomne*, *mehe*, là où le latin classique mettait : *facite*, *fuerit*, *boves*. *populus*, *nomen*, *mihi*; le français emprunte presque que les leçons des *Tables eugubines*; en écrivant « *faites*, *fut*, *bœufs*, *peuple*, *nom*, *me.* »

On voit l'immense intérêt qu'offre l'étude simultanée des langues sœurs du latin, et des langues néolatines, sous le rapport des concordances grammaticales. C'est sur ce terrain de la philologie que Granier de Cassagnac auquel nous devons tant de précieuses remarques dans le domaine historique a fait fausse route complète, lorsqu'établissant une comparaison entre la grammaire latine et celle des langues romanes, il dit : « *Il y a entre ces deux grammaires un abîme* » *qui les sépare et qui classe le français, l'italien et l'es-* » *pagnol dans une famille de langues absolument distincte* » *de la famille à laquelle appartiennent, avec le grec et le* » *sanscrit, la langue latine* (1). »

Oui, dirons-nous, il y a entre ces deux grammaires si différentes un abîme, mais cet abîme a été creusé par le temps. L'ancien gaulois doit avoir eu une grammaire presqu'identique à celle du latin ; s'il a existé une différence, c'est que le gaulois a possédé (plus complet encore que le latin, ou tout au moins plus logique) ce système grammatical, ces caractères parfaitement synthétiques qui le sépare des langues romanes.

Ce que Granier de Cassagnac a considéré comme étant une ligne de démarcation entre une langue et plusieurs autres est uniquement la marche historique d'une même langue. Et la preuve, c'est que, sous le rapport des déclinaisons, le français et l'espagnol du moyen-âge nous offrent un système intermédiaire, une transition entre la grammaire

(1) *Loco citato*, p. 151,

latine et la grammaire actuelle des langues romanes ou néolatines du moyen-âge et de l'époque moderne.

« La tendance à simplifier et à réduire le nombre des cas, ainsi s'exprime Brachet (1), se fit sentir *de bonne heure* dans la langue vulgaire ; les cas exprimaient des nuances de la pensée trop délicates et trop subtiles pour que l'esprit grossier des barbares pût se complaire dans ces fines distinctions. Incapables de manier cette machine savante et compliquée de la déclinaison latine, ils en fabriquèrent une à leur usage, implifiant les ressorts. »

Disons avant d'aller plus loin que l'ombrien perdit aussi des cas plusieurs siècles avant l'époque des Francs (2).

Dans la grammaire commune au français, à l'italien et à l'espagnol :

1° Le substantif se décline à l'aide de prépositions ; 2e il est précédé généralement de l'article ; 3° le verbe actif se conjuge avec des auxiliaires ; 4° la forme du passif n'existe pas ; 5° la syntaxe exige que dans la construction de la phrase l'ordre grammatical des mots se confondent avec leur ordre logique.

Au contraire dans la grammaire de la langue latine : 1° Le substantif se décline à l'aide de cas ; 2° le verbe actif se conjugue à l'aide de flexions ; 3° le verbe passif a une forme spéciale, conjuguée en partie comme l'actif ; 4° le verbe déponent à la forme passive et la signification active ; 5° la syntaxe permet dans la construction de la phrase tel ordre de mots qu'il plaît à l'écrivain.

Dans le latin populaire sous les Mérovingiens on voit disparaître quatre cas sur six (3). On conserva le nominatif pour indiquer le sujet ; pour accuser le régime, on choisit comme type l'accusatif, qui, dit Brachet, revenait le plus fréquemment dans le discours.

Dès lors la déclinaison fut ainsi constituée, un cas sujet MUR-*u*-S, un cas régime MUR-*um*, MUR-*o* ; au pluriel MUR-*i*, comme cas sujet, MUR-*i*-S, MUR-*o*-S, comme cas régime.

(1) *Grammaire historique*, p. 53.

(2) M. Bréal, *Les Tables eugubines*. Paris, 1875, in-8°, p. 30.

(3) Paul Meyer, *Thèse de l'école des chartres d'après les textes latins aux temps mérovingiens*, 1869.

Quand le latin vulgaire devint le français, cette déclinaison à deux cas persista et fut la base de la grammaire française pendant la première moitié du moyen-âge; l'ancien français eut à chaque nombre deux cas distincts, l'un pour le régime, l'autre pour le sujet. Ainsi on se trouve en présence d'une langue semi-synthétique, intermédiaire exact du latin, langue synthétique au français, langue analytique. Au XIVe siècle la déclinaison à deux cas disparait, et fait place au seul cas qui existe aujourd'hui.

C'est Raynouard, qui retrouva, en 1811, les lois de la déclinaison française du moyen-âge, auxquelles il donna le nom de *règle de l'S*. De cette règle il résulte que l'on écrivait au nominatif MUR, et au nominatif pluriel MURS. Cette déclinaison qui peut paraître étrange à première vue devient d'une simplicité extrême par le tableau suivant :

Singulier (XIIe SIÈCLE).

rosa		murus	— murs	pastor	—pastre
rosam	rose	murum		pastorem	
			mur	pastori	
rosa		muro		pastore	pasteur

Pluriel (XIIe SIÈCLE).

rosae	— rose	muri	—mur	pastores	pasteurs (1).
rosas	roses	muros	murs	pastores	
rosis		muris		pastoribus	

Là ou le latin offrait un s dans la terminaison, on la conserve, en dehors de cela jamais d'*s*

Telle était la grammaire du XIIIe siècle. Plus tard on réduisit toute la déclinaison à distinguer le pluriel du singulier, et on choisit comme *cas-type*, non pas le nominatif, mais en l'accusatif-datif-ablatif c'est-à-dire qu'on supprime le

(1) Au XIIe siècle le mot latin *pastor* produisait le nominatif français *pastre*, et donnait *pasteur* pour les accusatifs, datifs et ablatifs. Au treizième siècle on commença a écrire abusivement au singulier *pasteurs* par analogie avec *murs;* mais cette confusion tendit à amener l'unité de terminaison pour ous les cas du pluriel d'un coté, et ceux du singulier de l'autre.

cas-sujet au profit du *cas-régime;* et voilà comme quoi survécurent

au singulier : rose, mur, pasteur

au pluriel : roses, murs, pasteurs.

Du jour où la présence de l'*s* final cessa d'être le caractère propre des cas pour devenir la marque distinctive du nombre, la déclinaison française du moyen-âge avait disparu. Le XVe siècle l'ignora complètement, et lorsqu'au temps de Louis XI, Villon voulut dans une ballade restée célèbre imiter le langage de l'époque de Louis IX, il négligea complètement la règle de l's, et dès lors ses « neiges d'antan » ne respirent qu'imparfaitement le parfum des belles dames « du temps jadis. »

En Italie le langage du XIIIe siècle et celui du XIXe diffèrent moins qu'en français, parce que dès le moyen-âge, la langue du Dante ne distinguait pas les cas, mais indiquait uniquement le pluriel par une terminaison en I (1). Bien plus que la France, l'Italie avait été foulée par les peuples barbares. Goths, Hérules, Vandales, Huns y avaient promené leurs drapeaux triomphants.

Les premiers vestiges de la langue italienne remontent au VIIIe siècle. Ce sont des mots isolés figurant dans les chartes latines. L'Espagne contrariée dans son développement naturel par les Arabes arrive plus tard.

Quand le grand empire des Césars eut été fractionné, quand la féodalité eut poussé jusqu'à l'infini cette division du territoire, le gaulois ne put relever la tête qu'à l'état de dialectes multiples. Une langue littéraire était à reconstituer en France ; il y en eut d'abord deux, celle du midi, celle du nord. L'ancienne rivalité entre les Eduens et les Arvernes renaissait, il y eut les *trouvères* et les *troubadours*, la langue d'oïl et la langue d'oc. Le nord avait d'ailleurs subi d'autres influences que le midi ; ici on avait été en contact continuel avec des Francs germanique, là on avait entendu autrefois les sons harmonieux du grec et plus tard les notes bruyantes de l'arabe. Le provençal était plus musical, le français du nord, plus énergique, plus expressif.

Le XIIIe siècle vit succomber l'un des idiômes rivaux. La

(1) *Lettre*, préface à Brachet, p. XI.

mâle chanson de gestes l'emporta sur l'élegant romancero (1); c'était écrit; le peuple qui chante la guerre doit vaincre celui qui chante le beau. La Gaule des Francs triompha donc de la vieille *provincia romana*; l'occasion fut l'hérésie des Albigeois, la réalité une lutte pour l'hégémonie politique et sociale que la chanson des Lorrains avait déjà célébrée en opposant dans le domaine de la fiction, la Lotharingie à l'Aquitaine.

Le provençal fut pendant deux siècles une langue, il redevint un dialecte; de même en Espagne pour le catalan qui s'effaça devant l'idiôme de la Castille, de même l'allemand du nord-ouest, le plat-deutsch à partir du seizième siècle perdit son rang dans la littérature. Aujourd'hui ces langues ont disparu, elles ne sont cependant pas extirpées. Il est libre à l'habitant de Bordeaux ou de Nîmes d'écrire encore la langue d'oc, et le plat-duitsch trouve de nos jours des dilettantes en Hanovre. Pour se former une idée exacte de ce qui se passa en Gaule à l'époque gallo-romaine il faut étudier, analyser psychologiquement ce qui se passe de notre temps autour de nous et procéder du connu à l'inconnu, au lieu de bâtir des hypothèses et des systèmes, qui ne sauraient être vrais puisqu'ils sont contraires à l'ordre des faits observés.

Nous recommandons vivement l'étude de nos patois wallons, non pas que nous prenions au sérieux une littérature liégeoise ou boraine, mais parce que les idiomes locaux ont toujours un fond grammatical et un vocabulaire, où l'histoire a déposé une couche pour chaque âge et en tenant compte de ce correctif, on peut dire en toute vérité que le gaulois de l'époque de César est encore notre wallon contemporain. C'est aux *sociétés wallonnes* qu'il incombe donc une importante mission pour établir d'une manière complète et irréfutable un système que nous ne pouvons qu'ébaucher, système qui repose sur cette vérité pschychologique, qu'un peuple ne peut changer de langue aussi longtemps qu'existe la famille, aussi longtemps qu'il n'est pas plongé dans le plus abjecte et le plus abrutissant esclavage.

C. A. SERRURE.

(1) On sait que la poésie provençale fut principalement lyrique.

DEUX

CHRONIQUES ÉTHIOPIENNES

Les publications françaises sur la langue et la littérature éthiopiennes ne remontent pas au delà d'un quart de siècle. En dehors de l'ouvrage de M. E. Renan sur l'histoire des langues sémitiques, dont la première édition date de 1856, on peut dire que c'est M. Antoine d'Abbadie qui a ouvert la voie. Ce savant voyageur et mathématicien, qui a appris le gheez et l'amarina (amharique) par un séjour de quinze ans en Abyssinie et chez les Gallas, a publié en 1859 la description des manuscrits éthiopiens qu'il avait acquis lui-même ou fait copier dans ses voyages. Ce catalogue (in-4°, Paris 1859, 235 p.) contient 234 numéros qui sont presque tous des ouvrages de piété, des traductions de la Bible, des évangiles, des vies des saints et des annales ou extraits historiques (*tarika nagast*, annales royales). Les volumes sont décrits dans l'ordre des acquisitions ; ils sont presque tous modernes et n'offrent aucune rareté archéologique ; mais par le nombre des manuscrits cette collection est plus riche que celle de la Bibliothèque nationale de Paris qui ne compte que 170 numéros. Cette dernière a fait l'objet d'un travail considérable de M. H. Zotenberg, un des bibliothécaires, qui a décrit et classé avec le plus grand soin ces cent soixante-dix manuscrits (in-4°, Paris 1877, 284 p.) (1).

(1) Depuis, mais la même année 1877 a paru le Catalogue des mscrits éthiopiens du British Museum, provenant de Magdala, rédigé par W. Wright (London, in-4°, 366 p. et XIII pl.) ; il contient 408 volumes. Les catalogues d'Oxford et du Brit. Museum, anciens fonds, avaient été rédigés par Dillmann en 1847 et 1848. — Le plus ancien ouvrage sur l'Ethiopien est de Potken 1513, puis viennent le Nouv. Testam. 1548, le Lexicon de Vemmers 1638, les travaux de Ludolf 1661 et, après plus d'un siècle d'intervalle, les publications de R. Lawrence 1819 et les immenses travaux de Dillmann (de 1847 jusqu'à nos jours). Il n'existe en France qu'une seule chaire d'Ethiopien, elle a été créée en 1878 à l'Ecole des Hautes Etudes à Paris. Je borne à ces indications sommaires la bibliographie éthiopienne.

La publication de ces catalogues n'a pu que faciliter les études éthiopiennes en faisant connaître les richesses et les matériaux de toutes sortes que renferme cette littérature. C'est certainement à cette heureuse influence qu'est due la traduction des deux chroniques qui ont été récemment publiées l'une par M. Zotenberg lui-même, et l'autre par M. R. Basset. C'est l'examen et l'analyse de ces documents importants qui vont faire l'objet du présent article.

La première chronique est de Jean, le recteur (*mudabbir*), évêque de Nikious ou Abshaï (et Pshati, dans le Delta) que M. Z. identifie avec un autre évêque du même nom sur lequel il nous est resté quelques détails biographiques et qui vivait à la fin du VII[e] siècle. Ce Jean a écrit son histoire en grec qui était encore la seule langue littéraire des patriarches et princes de l'Eglise d'Orient en Egypte, à côté du copte qui était la langue courante, d'où les traces d'orthographe copte qu'ont relevées M. Noeldeke et M. R. Duval (1). M. Z. place la composition de cet ouvrage entre les années 693 et 700 de J. C. Le texte grec fut traduit succinctement en arabe par un auteur et à une époque inconnus et c'est cette version arabe qui a été elle-même traduite en éthiopien (gheez) par un Abyssinien anonyme et par le diacre Gabriel l'an 1636 de J. C. (2). On sait le nom de ce dernier, parce qu'il se nomme à la fin du texte éthiopien : « Nous avons traduit cet ouvrage de l'arabe en gheez, moi le pauvre, le plus vil parmi les hommes et le diacre Gabriel l'Egyptien, moine de l'ordre de S. Jean le Petit, sur l'ordre d'Athanase, général de l'armée éthiopienne, et de la reine Maryâm-Senâ, etc. » Les deux textes grec et arabe ont disparu, la version gheez seule nous a été conservée. Il en existe trois copies : une dans la collection de M. A. d'Abbadie (n° 31 de son catalogue), une seconde au British Museum et la troisième à la Bibliothèque nationale de Paris. C'est sur cette dernière (n° 146 du catalogue) qu'a été publiée l'édition de M. Zotenberg, d'abord dans le Journal asiatique (1877, 1878 et 1879),

(1) Même sous la domination arabe et pendant un siècle après l'Hégire, les registres du Kharadj, du Dhimmi et autres revenus fiscaux, étaient tenus en langue copte (V. de Sacy, Mémoires sur l'Egypte, dans le tome V (1815) des Mémoires de l'Acad. des Inscriptions).

(2) Je reviendrai plus loin sur cette date.

puis dans le Recueil des savants étrangers de l'Académie des Inscriptions en 1883 (1).

Ce n'est pas, à proprement parler, une chronique *éthiopienne*, car elle renferme plutôt une sorte d'histoire générale telle qu'on la composait à cette époque, commençant à Adam et Eve et se terminant au VIIe siècle de notre ère; mais contenant des détails authentiques sur diverses époques de l'empire d'Orient, la situation de l'Egypte aux Ve, VIe et VIIe siècles et enfin le récit de la conquête arabe. De l'histoire éthiopienne proprement dite, il n'en est pas question. Aussi dans le premier mémoire que M. Z. avait consacré à cette histoire, avait-il donné le nom exact et caractéristique de *Chronique Byzantine*. C'est plutôt en effet une histoire de l'empire d'Orient que l'auteur a composée à l'aide des chroniques et traditions grecques sur lesquelles Jean de Malala, Jean d'Antioche et autres ont, à leur tour, écrit les histoires qu'ils nous ont laissées.

Nous allons analyser rapidement l'œuvre de Jean de Nikious en nous renfermant principalement dans ce qui touche à l'Egypte et à l'Ethiopie. L'auteur ne connaît guère l'histoire de son pays qu'il a apprise dans Hérodote et Diodore de Sicile et dans quelques légendes locales. Quant aux documents indigènes contenus dans les textes hiéroglyphiques, hiératiques ou démotiques, principalement ces derniers, qui étaient dispersés dans les couvents coptes de la basse Egypte, l'évêque de Pshati en a totalement ignoré l'existence et c'est ainsi que son travail n'a qu'une très mince valeur historique.

Il s'en faut toutefois que cette chronique ne soit qu'un recueil d'historiettes et de récits fantaisistes comme on est habitué à en trouver chez les écrivains orientaux. On y constate, il est vrai, surtout dans les premiers chapitres, un mélange de légendes grecques, juives, latines et égyptiennes dans lesquelles l'ordre des temps et des lieux n'est même pas respecté, mais en dehors d'un certain nombre de chapitres qu'il faut sacrifier, il reste, surtout pour la

(1) Le titre exact est » Chronique de Jean, évêque de Nikiou, « texte publié et traduit par H. Zotenberg. 1 vol. in-4, 488 pp. Paris, impr. nat., 1883, et Maisonneuve, libraire.

période moderne, des passages importants qui ont toutes les allures des traditions sérieuses et authentiques. Un bon nombre ne se rencontrent dans aucun des historiens byzantins ou orientaux et ils n'en ont alors que plus de valeur. Quant aux événements presque contemporains, le récit qu'en donne Jean de Nikious concorde généralement avec les chroniques de Jean de Malala, de Théophane, les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Théodoret, la chronique arabe de Elmakin, etc. Il est toutefois indispensable de suivre et de contrôler pas à pas les événements racontés par l'évêque de Pshati, car les deux traductions successives par lesquelles est passée son œuvre première ont rendu méconnaissables un grand nombre de faits, de noms propres et de noms géographiques. Ce travail de contrôle et de restitution a été fait avec le plus grand soin par M. Z. et les nombreuses notes dont il a orné sa traduction témoignent de longues et patientes recherches chez les écrivains grecs, latins et orientaux, imprimés ou encore manuscrits et inédits.

Je vais passer sommairement en revue les cent vingt-deux chapitres qni composent le texte éthiopien de la chronique de Jean de Nikious.

La première mention sérieuse de l'Egypte se trouve au chapitre XVII où il est question de Sésostris ; mais le long règne (67 ans d'après la stèle d'Abydos) de ce roi et ses grandes conquêtes tiennent en quelques lignes ; on y voit cependant mentionné la construction d'un canal destiné à joindre les deux mers et que Ramsès II fit en effet commencer.

« Après Sésostris règna sur l'Egypte Sabacon, roi de l'Inde, pendant cinquante ans. » On voit que, à l'exemple des anciens historiens, Jean de Nikious confond l'Inde avec l'Ethiopie. Chez les Grecs le nom de *Inde* servait à indiquer, outre l'Inde véritable, des contrées beaucoup plus occidentales telles que l'Ethiopie et l'Arabie. Aux IVe et Ve siècle de notre ère les écrivains désignent généralement l'Ethiopie par l'expression de *Inde intérieure* par opposition à l'Inde *extérieure* qui est le pays au-delà de l'Indus ou même le pays des Homérites ; et encore ces appellations ne sont-elles pas fixes ni les mêmes d'un auteur à l'autre (1). Une pareille er-

(1) Outre l'ignorance générale en matière de géographie lointaine, la cause de cette erreur vient surtout de ce que certains articles de commerce,

reur ne s'explique guère chez un habitant de l'Egypte et encore moins de la part du diacre Gabriel, le traducteur éthiopien. — Sabacon qui est placé ici comme le successeur de Sésostris, a régné plus de six siècles après lui. Le chapitre XIX nous reporte à deux mille ans plus haut en nous racontant l'histoire de Chéops et de sa fille. Il s'agit du roi Khufu qui appartenait à la IVe dynastie et de la pyramide de Djizeh que les hiéroglyphes appellent *khut* « la splendide. » Rien dans les textes égyptiens ne confirme la légende imaginée par Hérodote au sujet de la construction de cette pyramide et le récit de notre chronique n'est, comme le plus souvent, qu'un emprunt fait au célèbre historien grec.

Le chap. XXX parle de Moïse et du passage de la mer Rouge, mais sans aucuns détails nouveaux ; il place l'événement comme Jean Malala et Kedrenus sous « Petissonios qui est le pharaon Amosios. » On sait que la Bible ne donne pas le nom du roi d'Egypte sous lequel eut lieu l'Exode, l'indication qui se trouve ici ne nous apprend rien ; Amosios, Amosis ou Ahmès vivait à l'époque des Pasteurs qu'il chassa de l'Egypte vers le XVIIIe siècle avant J.-C. ; l'Exode hébreu eut lieu, quatre cents ans plus tard, sous Menephtah I, successeur de Ramsès II (M. de Rougé), ou même après Seti II, fils de Menephtah à l'époque de confusion qui sépare la XIXe de la XXe dynastie (M. Maspero). Le mot Petissonios est un composé altéré de *pet*, *petu* (voué à, don de) comme on en rencontre fréquemment dans l'onomastique égyptienne ; mais il n'existe aucun roi de ce nom. Ce fut le même Menephtah qui arrêta l'invasion des Libyens et barbares du Nord (*Rebu*, *Tahennu*). La bataille eut lieu près de Paarisep (Prosopites) nom du nome dont Abshaï faisait partie. Cet événement important qui forme le sujet des inscriptions de Karnak est probablement le même que la victoire du *roi* Prosopis sur les Mauritaniens. dont parle le chap. XXXI de notre chronique, victoire à la suite de

tels que l'ivoire, l'ébène, étaient communs à l'Inde et à l'Ethiopie. = V. Renaud, L'Empire romain et l'Asie Orient. dans le Journ. Asiat. Juin 1863. p. 313 ; Letronne. Œuvres, édit. Fagnan, t. I, p. 113 et passim ; Dillmann, Z. Geschichte des Axumitischen Reichs, 1880, p. 8, et mon Mémoire sur les Listes roy. éthiop. p. 35 (Extr. de la Revue archéol. 1882).

laquelle le nom d'Abshaï fut changé en celui de Nikious (*Nikè* victoire).

Avec le chap. LI nous arrivons à Cyrus et Cambyse. L'auteur ne dit pas un mot des grandes guerres ni des rapports entre l'Egypte et l'Assyrie avant la conquête par Cambyse, mais il est assez précis sur les ravages exercés dans la vallée du Nil par l'armée de ce dernier qu'il appelle Nabuchodonosor second. Toutefois le roi qui régnait en Egypte, en 529, était, non pas Apriès (Ouahebra), mais son successeur Ahmès II, ainsi que le fils de ce dernier Psamétik III. Les rois Moudjâb, Soufîr et Elkâd que cite la Chronique sont inconnus, c'étaient probablement des gouverneurs. Heureusement que nous connaissons, par d'autres sources, les noms des princes ou monarques d'Egypte qui cherchèrent à secouer le joug des Perses et à recouvrer l'indépendance nationale. C'étaient Khabbash, en 486-482 sous Darius et Xercès ; Inaros fils d'un Psametik 463 à 455 sous Artaxercès ; Thannyras, Amyrtaeos I, Pausiris, Amyrtaeos II, Nephoritès, Hakori (393-382), Psamouth et Nephoritès II. On ne trouve aucun de ces noms dans notre chronique éthiopienne, elle mentionne cependant Nektanèbo II, comme le dernier des Pharaons, qui s'enfuit devant Artaxercès Ochus (345), mais elle le fait se réfugier en Macedoine, tandis que ce fut en Ethiopie. Elle est également inexacte sur le lieu de la mort de Cambyse. D'après Hérodote le conquérant perse mourut dans la ville Agbatana de Syrie dont la situation est inconnue (on a proposé Batanaea, Hamath, Bakhtan, v. Maspero, Hist. ancienne, p. 537), Jean de Nikious dit que Cambyse mourut à Damas, en sorte que le problème reste irrésolu.

Le chap. LIX traite des conquêtes d'Alexandre, fils de Philippe, qui tue Darius Hestatès ou Hystaspe et fonde Alexandrie sur l'ancienne Racotis. La reine d'Abyssinie, Candace lui offre sa main et les Abyssins se soumirent à lui. Nous savons par Pline l'ancien (Lib. VI § 35), que le nom de Candace était un titre qui passait de reine en reine ; on trouve en effet des femmes de ce nom à différentes époques, notamment dans les *Actes* des Apôtres (VIII, 27) où il est question d'une reine Candace dont le ministre vint à Jérusalem et fut baptisé par l'apôtre Philippe, fait qui n'eut au-

aucune conséquence historique, car le christianisme ne fut introduit en Abyssinie que plus tard au IVe siècle (1).

On sait que les chronologistes ne sont pas d'accord sur l'année de la naissance du Christ. Denis le Petit place cet événement en l'an 754 de la fondation de Rome. San Clemente, Ideler, Patrizi et M. Wallon adoptent le 25 décembre 747, ce qui fait une différence de sept ans (2). La Chronique de Jean de Nikious n'est pas faite pour résoudre le problème, car elle nous raconte (chap. LXVII), qu'Auguste régna pendant 56 ans et 6 mois (au lieu de 44, de 30 avant J.-C, à 14 après) et que dans la 42e année de son règne, le Christ naquit à Bethléem de Juda au moment de la publication de l'édit de recensement. L'époque de la naissance du Christ dépend donc de la date du commencement du règne d'Auguste, qu'on peut en réalité faire remonter à 712 de Rome lors du partage du monde avec Antoine, ce qui donnerait 754 pour l'ère chrétienne. L'édit de recensement de Quirinus, légat de Syrie, est entre 750 et 753. Je ne veux pas insister autrement sur ce point de chronologie qui restera probablement toujours obscur.

Ce que notre auteur dit du calendrier et des modifications qu'il attribue à Auguste serait inintelligible si nous ne savions par les auteurs latins et notamment par Censorinus, toute l'importance et la nature de la réforme dite *Julienne* introduite par César en l'an 708 de Rome, la fameuse « année de la confusion ». Auguste ne fit que décréter en l'an 735, la suppression de trois années bissextiles qu'on rendit communes, afin de corriger une erreur de trois jours en trop. En tous cas ce qui est certain c'est qu'à l'époque où Jean écrivait sa chronique, l'année commençait en mars et finissait en février.

Les chapitres sur Dioclétien, Constantin, Julien, Jovien contiennent beaucoup de faits et d'épisodes, la plupart con-

(1) V. le travail de M. Wiedemann sur la reine Candace et le roi Ark-Aman qui a paru dans le dernier fascicule du *Muséon*. Le savant auteur reconnaît aussi que *Candace* est un terme générique comme celui de *Cléopâtre* dans ls bas-relief de Dakkeh. — V. aussi les Listes royales éthiopiennes, p. 32.

(2) V. Acad. des Inscr. t. XIII (1858) et Riess, das Geburtsjahr Christi, 1880. M. Wallon inclinerait de préférence pour 749 de Rome.

nus, mais aussi beaucoup d'inexactitudes et de légendes. L'auteur, qui est fervent orthodoxe, fulmine contre les empereurs qui ont persécuté la religion catholique et contre les hérésiarques. Tout ce qu'il dit de la conversion de l'Yemen par sainte Théognoste, sous Constantin, se rapporte aux Ibères du Pont-Euxin et on ne trouve rien de précis sur le fait important de l'introduction du christianisme en Ethiopie. Il semble ignorer du reste, comme je l'ai fait remarquer, l'histoire de son propre pays et des pays voisins : les Himyarites pour lui sont des Indiens et l'Ethiopie comprend trois Etats d'Indiens et quatre Etats d'Abyssins. La fameuse guerre de l'Ethiopie contre l'Arabie qui eut lieu sous Justin I, en 524 de J.-C., à la suite des persécutions sur les chrétiens de Nagrân et qui fut suivie d'une occupation momentanée (de 525 à 576) du Yemen, est placée par notre chroniqueur sous Justinien et, d'après lui, ce fut à la suite des victoires du roi des Nubiens que les Ethiopiens se convertirent au christianisme (chap. XC). On sait au contraire que cette conversion avait eu lieu deux siècles auparavant vers 330 de notre ère, grâce à l'évêque Frumentius, l'Abbâ-Salâmâ de l'Eglise éthiopienne, sous les rois Abreha et Atsbeha. Les historiens grecs et orientaux sont très confus sur cette époque de l'histoire sabéo-éthiopienne ; la plus grande incertitude règne sur l'identification des personnages ; malheureusement la chronique de Jean ne donne aucun éclaircissement ; elle nous apprend seulement que le roi juif des Homérites s'appelait Damnus qui serait le même que Dou Nowâs des Arabes. Peut-être les inscriptions Himyarites nous donneront elles un jour des renseignements sur l'Ethiopie pour les premiers siècles de notre ère ; mais jusqu'à présent il n'en est pas même fait mention. La lecture Habasht et Ahbashan de l'inscription de Hisn el Ghurâb que l'on avait cru désigner le Habesh ou Abyssinie, représente les 'Αϐασηνοι peuples du Hadramaut. (V. Mordtmann et D. H. Müller, Sabäische Denkmäler, in-4°, 1883, p. 40). Le témoignage des monuments sabéens offrirait d'autant plus d'intérêt que plusieurs sont datés (1).

(1) On connaît jusqu'à présent cinq inscriptions datées. La plus ancienne est de l'an 385 et la plus récente est de l'an 669. V. ZDMG. 1883, p. 370. On

Le chap. XCVII fait le récit intéressant d'une révolte qui fut occasionnée par les querelles des Bleus et des Verts dans une ville du nord de l'Egypte qu'il appelle Aykeláh dont l'identification a résisté comme quelques autres aux patientes recherches de M. Zotenberg. Les règnes de Maurice et Phocas (582 à 610) sont ensanglantés par les meurtres, les crimes, les exécutions barbares qui sont le propre de l'histoire byzantine. Phocas est appelé *le féroce*. Les chapitres CVII à CIX contiennent de longs détails sur la révolte d'Héraclius. Ce fut l'Egypte qui fut le théâtre de la lutte entre le cruel Bonose, lieutenant de l'Empereur et Nicetas, général d'Héraclius (1), Toute l'Egypte est conquise par ce dernier et le chap. CX transporte le lecteur à Byzance pour le faire assister au triomphe des Verts et au massacre de Phocas, de Léonce et de Bonose (an 610).

Après une lacune d'environ vingt-cinq ans, les chapitres CXI à CXXII traitent de la conquête de l'Egypte par les Musulmans.

En 630 les Arabes sous la conduite de Zeïd apparaissent en Syrie et après les différentes victoires de Muta, d'Aiznadin, d'Yermûk, de Jérusalem, ils songent à s'emparer de l'Egypte. Tous ces événements ainsi que les longues guerres d'Héraclius contre les Barbares du nord et contre les Perses

ignore encore quelle est l'ère qui était employée par les Himyarites. Ce serait ou l'ère des Séleucides (312 av. J. C.) ou une ère particulière au Yemen (115 av. J. C.). V. Derenbourg, Journ. asiat. Sept. 1883, p. 267 et Fell, ZDMG 1881, p. 39. Quoiqu'on ait la liste de presque tous les rois anteislamiques (V. notamment D. H. Müller *Burgen* u. *Schlösser*, 2e partie) et un assez grand nombre de monnaies de Yemen (v. Mordtmann, B. Head, Schlumberger, etc.) il est encore impossible de fixer aucune date. On ne sait même pas à quelle époque a eu lieu la rupture de la digne de Mareb, bien que ce soit un événement mémorable dans l'histoire sudarabique. — Le silence des inscriptions himyarites sur l'Abyssinie est d'autant plus inexplicable que les rois d'Ethiopie dans toutes les inscriptions (et même sur des monnaies) que nous possédons, se donnent le titre de Souverains du Yemen. Cette circonstance donnerait plus de vraisemblance à la traduction de M. Praetorius qui rapporte le fait raconté par l'inscription de Hisn el Ghurâb à l'Abyssinie et à un prince himyarite tué avec ses vassaux.

(1) M. L. Drapeyron, qui prépare une seconde édition de son ouvrage sur Heraclius, reconnaît que le récit de Jean de Nikious sur Nicetas et le mouvement de révolte en Egypte, a une importance historique toute particulière.

sont passés sous silence (1); mais la chronique est plus explicite et donne beaucoup de détails sur la conquête de l'Egypte. Amru ben Alas envahit le Delta au mois de décembre 637, s'empare après un siège de sept mois de Babylone (en face Memphis, sur le Nil), traite avec Makaukas, le général grec (Ebnkethir nous a conservé le texte de la capitulation, v. de Sacy, Mém. de l'Ac. des inscr. t. V (1815) p. 37), et vient mettre le siège devant Alexandrie; la ville résista quatorze mois et fut prise d'assaut le 21 décembre 644, jour où Amru fit son entrée. On sait que la ville ne fut pas pillée. Omar consulté avait ordonné que la vie des habitants fût respectée. Ce fut le patriarche Cyrus qui négocia en octobre 642, à Babylone, un traité aux termes duquel les soldats romains avaient la vie sauve et devaient quitter l'Egypte. Quant à la fameuse bibliothèque elle n'existait plus depuis longtemps : une partie avait été brûlée avec le Musée sous César, et celle du Serapeum avait été détruite par ordre de Théophile, deux siècles auparavant. Notre chronique est muette sur cet événement qui du reste, pas plus que les paroles attribuées à Omar, ne se trouvent dans les historiens arabes Abdel Hakem et Tabari. Après la conquête commença l'œuvre de réorganisation : Amru reconstruisit le canal du Nil à la mer Rouge (ce canal fut fini en une année et resta navigable jusqu'en 720), fonda sur les ruines de Babylone, la ville de Fostât *(la tente)* qui prit le nom de *misr* ou capitale de l'Egypte (2) et fit refaire les Nilomètres.

Notre chronique s'arrête à la prise d'Alexandrie et se termine par une imprécation contre les oppresseurs. Somme toute, le récit de la conquête arabe laisse bien à désirer au point de vue de la critique historique. Ici encore on ne trouve que des épisodes, des relations décousues, sans ordre, avec des noms propres et les noms géographiques presque toujours défigurés. Leur restitution n'est pas ce qui a donné le moins

(1) D'après Tabari (trad. Noeldeke, p. 291) l'Egypte et la Nubie furent occupés en l'an 616 par Shakîn, général de Chosroes II.

(2) C'est l'ancien Caire; Fostât fut brûlé en 1168 pendant les Croisades. Le Caire *Medinet el Kahirah* ne fut fondé qu'en 968. Babylone est une appellation arabe formée sur le *ha-beben* des hiéroglyphes. V. Maspero, Hist. anc., p. 227. Le mot *misr* est le nom sémitique de l'Egypte; il sert en même temps à désigner la capitale.

de peine au traducteur français. Ainsi que le remarque M. Zotenberg lui-même (Journ. Asiat. avril 1879, p. 348), cette narration est si confuse que l'on se demande si ce désordre n'est pas dû à quelque accident de transcription de la part du traducteur arabe ou éthiopien.

Quoiqu'il en soit, et malgré les inexactitudes et lacunes que nous avons signalées dans notre chronique, on ne peut méconnaître que ce soit une œuvre très intéressante, curieuse, précieuse à cause de l'époque ancienne où elle a été composée. La traduction et l'interprétation d'un texte de ce genre offraient de grandes difficultés; aussi les historiens comme les philologues rendront-ils hommage au talent et à la somme considérable de labeurs et de recherches que le traducteur français a accumulés dans ce gros in-quarto que l'Académie des inscriptions a fait imprimer à ses frais.

La chronique publiée et traduite par M. René Basset, professeur d'arabe à l'Ecole supérieure d'Alger, et qui forme la première partie d'études sur l'histoire d'Ethiopie, est une vraie chronique éthiopienne en ce sens que non seulement elle est écrite en gheez, mais qu'elle ne traite que de l'histoire du peuple éthiopien telle que la comprenaient les auteurs indigènes, c'est-à-dire remontant jusqu'à la création du monde.

Les rois éthiopiens prétendaient, en effet, descendre de Salomon et les annales éthiopiennes ne manquent pas de nous faire connaître la série généalogique de tous leurs ancêtres. C'est vers le XIIIe siècle de notre ère que les moines des couvents de Bangal et de Libânos confectionnèrent ou du moins remanièrent les listes royales que des traditions confuses et des documents peu précis leur avaient transmises. Ces listes sont loin d'être d'accord entr'elles et elles varient suivant les manuscrits. M. Dillmann est le premier qui, en 1848 et 1853, a cherché à classer ces variantes suivant un ordre méthodique, en sorte qu'aujourd'hui on désigne les listes royales éthiopiennes sous les rubriques de liste A, liste B, liste C (1). C'est la liste B que contient la

(1) V. Rev. archéol. 1882. « Les Listes royales éthiopiennes et leur autorité historique. » On trouvera dans ce Mémoire un tableau synoptique des trois séries de noms royaux jusqu'a Delnaôd.

chronique publiée par M. Basset, d'après le manuscrit 142 de la Bibliothèque nationale. Elle a paru d'abord dans le Journal Asiatique en 1881 ; et l'auteur en a fait un tirage à part avec d'importantes améliorations (1). L'ouvrage contient le texte éthiopien (amharique), une traduction française, une introduction et de savantes et nombreuses notes qui sont indispensables pour compléter et éclaircir toutes les indications historiques, géographiques et autres, contenues dans la chronique. Ces notes, fruit de longues et patientes recherches, donnent en même temps des renseignements très précieux sur les monuments littéraires de chaque période.

Notre chronique paraît être un abrégé d'une histoire plus ancienne, allant jusqu'à la fin du XVIe siècle, écrite en gheez, tandis que la continuation est rédigée dans une langue qui renferme déjà de l'amharique. Le manuscrit dont le texte a été reproduit par M. Basset, avait déjà été décrit par M. Zotenberg dans son *Catalogue* précité. La plupart des manuscrits historiques éthiopiens datent des XVIe et XVIIe siècles (2), il y avait alors une sorte de corps d'historiographes préposés à la rédaction des annales et à la conservation des documents anciens. C'est après le rétablissement de la dynastie salomonienne (vers 1270) que fut créée à la cour, la fonction de secrétaire garde du sceau du roi, ayant sous ses ordres plusieurs scribes chargés de consigner année par année les événements historiques. La rédaction de la première *Chronique d'Aksum* remonte à cette époque ; elle fut écrite sous le règne d'Ameda tsion (1312 à 1342) ; le texte en a été perdu, mais elle a été le point de départ de tous les travaux postérieurs, qui l'ont mise à contribution. Parmi ces derniers on peut encore citer la chronique dite de Kiratsa ou de Haïlou que possèdent la Bibliothèque nationale (n° 143) et M. d'Abbadie (p, 133 de son catalogue), et celle qui fait l'objet de la présente notice.

(1) 1 vol. in-8 de 318 pages. Paris 1882, imprim. nat. et E. Leroux, édit.

(2) Les plus anciens que possède la Bibl. Nat. sont un Octateuque (Catal., n. 3), le Livre des Rois (n. 5) et les Evangiles (n. 32), ils appartiennent au XIIIe siècle. Dans la collection du British Museum le plus ancien manuscrit date du règne de Zarea Yakob, 1434-68 (Catal. de Wright, n. 76).

C'est à un missionnaire jésuite, le P. Manoel d'Almeyda, que l'on doit la première histoire complète de l'Ethiopie, d'après les auteurs indigènes. Cet ouvrage resté manuscrit ne nous est connu que par un abrégé en portugais paru à Coimbre en 1660, lequel est lui-même à peu près introuvable, mais qui est reproduit en grande partie dans les travaux de Ludolf. A la fin du siècle dernier (1769), le voyageur écossais, James Bruce, visitait l'Ethiopie et en rapportait les matériaux qu'il traduisit en partie dans la relation de son voyage. Ludolf et Bruce sont en réalité les seuls historiens de ce pays, car ceux qui, depuis, visitèrent le Haut Nil, tels que Salt, Gau, Rüppel, Tamisier, M. d'Abbadie, sont plutôt des voyageurs archéologues donnant surtout le récit des événements dont ils ont été témoins. Rüppel pourtant a consulté plusieurs manuscrits, et son résumé historique de l'histoire d'Abyssinie a été fait d'après les textes eux-mêmes (1).

On peut résumer en quelques mots, l'histoire de l'Ethiopie telle que nous la font connaître les auteurs indigènes et notamment la chronique.

Les Ethiopiens sont comme les Himyarites ou Sabéens, d'origine Kouchite, c'est-à-dire sémitique; mais, ils se mélangèrent à la race nègre ou africaine; leur langue est essentiellement sémitique (Yemen), leur alphabet appartient an groupe sud-arabique, avec cette particularité qu'il est syllabique et va de droite à gauche. Les textes hiéroglyphiques et cunéiformes mentionnent le pays de *Kush* et Kuushi, qui joue un rôle important dans l'histoire de l'ancienne Egypte; ce mot servait à désigner tout le pays au-delà de l'île de Philae et comprenant par conséquent la Nubie (le *to Kens*) avec Napata sa capitale. Les annales éthiopiennes ne mentionnent rien des rapports entre le pays d'Aksum et les Pharaons, il est vraisemblable que, d'une part, les inva-

(1) Reise in Abissinien, 2 vol, in-8, 1838-1840. — V. notamment t. II p. 336 et 403 la liste des manuscrits que Rüppel a donnés à la Bibliothèque de Francfort. — M. de Lesseps vient de faire paraître (Nouv. Revue, mars 1884) une Histoire de l'Ethiopie qui n'est que la réimpression de la Notice qu'il avait publiée autrefois dans le journal « L'Isthme de Suez ». Ce travail n'a aucune valeur scientifique; l'auteur en est resté à Bruce et ignore tous les travaux du XIXe siècle.

sions égyptiennes assyriennes ou perses ne pénétrèrent jamais dans cette partie méridionale de la vallée du Nil et, d'un autre côté, que le royaume d'Aksum n'existait pas ou du moins n'avait aucune importance politique dans cette période si reculée. La plus ancienne mention du pays des Aksumites se trouve dans le Périple de la mer Erythrée et dans Ptolémée ; à partir des premiers siècles de l'ère chrétienne les monuments grecs et indigènes (1) attestent de l'existence de souverains qui ont régné et guerroyé le long de la mer Rouge. Au IVe siècle le christianisme est introduit en Abyssinie par l'évêque Frumentius ; c'est de cette époque que date la traduction de la Bible sur le texte grec (ou peut-être sur une version copte, comme les Ethiopiens le prétendent). Deux siècles plus tard, sous Justinien, une partie des lois romaines est également traduite en gheez et devient la loi écrite de l'Ethiopie. Vers 920, le roi Delnaôd est chassé du trône et la dynastie, dite Salomonienne, est remplacée par les Zâgués lesquels, après 354 ans de règne, furent à leur tour dépossédés, en 1268 (la date est confirmée par Makrizi) par les descendants de Salomon qui s'étaient réfugiés dans le Choa. C'est en réalité à cette époque de l'histoire que commence notre chronique ; jusqu'alors elle ne donne qu'une nomenclature des rois et des personnages ; mais à partir de Yekuno-Amlâk le premier roi de la nouvelle dynastie et surtout à dater du règne de Lebna-Dengel (1508 à 1540), l'historien transcrit et raconte les événements pour ainsi dire, année par année tels qu'il les a trouvés dans les éphémérides du royaume. Asnâf-Sagad (1540-1559), Sartsa-Dengel 1563), Sousnyos (1605-32), Fâsiladas (1632-65), Yoanes I (1665-80), Iyâsou I (1680-1704), Yostos, Daouit et Bakafa (1709-1729), sont les principaux monarques de la période moderne. Cette pé-

(1) Telles sont les inscriptions grecques d'Adulis, d'Aksum et de Talmis ; les deux inscriptions en gheez archaïque d'Aksum, et enfin des monnaies à légendes grecques et ethiopiennes. V. le Mémoire cité « Les Listes royales éthiopiennes », planches I à IV du tirage à part. Il est intéressant de lire ces inscriptions dues à des souverains qui s'intitulent, comme on l'a vu ci-dessus, rois des Aksumites, de Raïdan, de Saba et de Silhen. Vers le XVIIe siècle le gheez est remplacé par l'amharique et n'est plus que la langue savante. *lesân mazhafât*. A côté de l'amharique il existe aujourd'hui cinq ou six autres dialectes sémitiques (Tigré, Tigrina, Adoan, Harari, etc.)

riode est celle qui commence avec l'arrivée des Européens en Ethiopie et Abyssinie.

Dès le XIVe siècle on commença à entendre parler en Europe de ce qu'on appelait « le Prêtre Jean roi des Indes » et qui n'était autre que le roi d'Ethiopie. Cent ans plus tard, en 1439, le roi Zarea-Yacob envoie un patriarche au concile de Florence. Les Portugais, après la conquête de l'Inde, pénètrent les premiers en Abyssinie vers 1520, et en 1527, le moine éthiopien Saga-Zaab arrivait à Lisbonne comme ambassadeur auprès du roi Jean II. A partir de cette époque les communications avec l'Europe sont fréquentes et les Portugais deviennent les auxiliaires et les défenseurs des Aksumites tant contre les Turcs que contre les peuples voisins du Harrar et de Somâl. En 1513 paraissait, à Rome, la première édition d'une traduction des psaumes et cantiques par Jean Potken de Cologne ; en 1548, le collège de la Propagande publiait, sous les auspices du pape Paul III, le Nouveau Testament en gheez. L'histoire de l'Ethiopie devient très intéressante à partir de l'époque où elle se mêle aux nations franques et nous avons, pour contrôler et compléter les annales indigènes, d'autres récits faits par les Arabes et les Portugais. Je n'insiste pas davantage sur tous ces événements. Je me contenterai d'ajouter que sous Sousnyos, vers 1620, les jésuites firent leur apparition dans le Dambyâ ; le Père Caldeira, l'un d'eux, fit des traductions qui nous ont été conservées en partie, et une grammaire éthiopienne malheureusement perdue. Je dirai ici un mot, en terminant, de la chronologie éthiopienne.

Les Ethiopiens se servent de plusieurs computs chronologiques : l'an du monde, l'an de grâce (1), l'ère des martyrs, l'incarnation et quelquefois aussi le cycle pascal et l'indiction. L'an du monde est le mode de compter le plus employé ; mais cette date ne paraît pas avoir été bien fixe chez les divers auteurs. En général on peut calculer l'ère chrétienne comme correspondant à l'an 5492-93 de la création, ainsi par exemple 6864 = 1372 de J. C. ; 7198 = 1705 ; 7360 = 1868. Pour les autres computs il y a la confusion

(1) L'ère de grâce est particulière à l'Ethiopie, elle correspond à l'an 1348 de J. C. On ignore l'origine de cette ère.

la plus grande au point que, quand un auteur veut donner plusieurs ères à la fois, la concordance n'est pas possible, tel est le cas du colophon (*desinit*) de la chronique de Jean de Nikious qui a été traduite en gheez « l'an du monde 7594, l'an 1949 d'Alexandre, 1594 de l'Incarnation, 1318 des Martyrs, 980 de l'Hegire selon le comput solaire, etc. »

Aucune de ces dates n'est la vraie, la première est la plus fausse de toutes puisqu'elle donnerait l'an 2101 du Christ; il serait impossible de s'y reconnaître si l'écrivain n'avait ajouté « quatre ans huit mois depuis l'événement de Malak Sagad II » ce qui fixe à l'année 1636 celle de la composition de l'ouvrage. La même confusion existe pour le manuscrit 141 de la Biblioth. nationale (Catal. Zotenberg, p. 213); par suite de l'accumulation des computs, il est de toute impossibilité d'avoir la date précise, M. d'Abbadie a déjà fait cette remarque sur l'inexactitude dans l'énonciation des dates : « les Ethiopiens très négligents dans leurs textes, le sont encore davantage pour leurs chiffres (Catalogue, p. 25).

La chronique éthiopienne publiée par M. Basset ne fait connaître ni le nom de son auteur ni la date de sa composition. Elle se termine au règne de Bakafa († 1729) et l'on peut présumer qu'elle a été écrite sous Iyâsu II, son successeur (1729-1753). La chronique de Jean de Nikious, sauf la mention finale, ne renferme pas une seule date; au contraire le manuscrit n° 142 contient l'indication des années rapportées le plus souvent soit à l'an du monde, soit au règne de chaque monarque.

Je bornerai à ces généralités l'analyse de l'ouvrage de M. R. Basset; elles suffiront, je crois, pour faire comprendre toute l'importance que présentent à l'historien et au linguiste la traduction et le commentaire d'un des plus complets spécimens de la science historique éthiopienne. Par les deux publications dont nous venons de rendre compte, MM. Zotenberg et Basset ont fait connaître aux lecteurs français deux monuments d'une des plus vieilles littératures de l'Orient et, à ce titre, nous pouvons dire qu'ils ont bien mérité de l'érudition française.

Ed. Drouin.

LES BASQUES ET LA BALEINE FRANCHE,

PAR P. J. VAN BENEDEN.

(Suite).

Les plus grandes découvertes géographiques sont sorties des comptoirs de commerce, comme les plus grandes découvertes scientifiques sont sorties des laboratoires des hommes d'étude.

On peut se demander si les premières explorations du nord de l'Atlantique font exception à cette règle ; si le voyage de Pytheas, qui pénètre dans l'Atlantique septentrional, jusqu'à une latitude où les nuits n'étaient plus que de deux heures, et le premier voyage au cap nord (890) d'Octher qui a navigué encore trois jours après avoir atteint le point d'où les baleines retournent, n'ont pas été simplement des entreprises commerciales.

C'était bien l'intérêt commercial qui a décidé la famille Polo et, plus tard, Marco Polo, à entreprendre le célèbre voyage de Chine, qui a inspiré le goût des aventures à ses compatriotes, à Venise comme à Gênes.

Colomb comme Cabot, cherchent l'un et l'autre une route plus courte pour atteindre le pays merveilleux, où abondent également les épices et ne songent guère à leur départ à la découverte de pays inconnus.

Il en est encore ainsi quand Cabot, renoncant à l'espoir d'aboutir à Cathay par l'ouest, espère trouver le passage par le nord-est, et parvient à former en Angleterre (1551) sous le nom de : *The mystery company and fellowship of merchants, adventurers for discovery of unknowland,* une compagnie, dont il devient président à vie ; on sait que c'est à cette compagnie que l'on doit la découverte de la *Nou velle Zemble*, par Willoughby, le 14 août 1553. — Ce navigateur avait quitté Greenwich le 24 mai ; c'est lui qui donna l'éveil

pour les explorations de ces régions et bientôt les découvertes géographiques dans les régions polaires se succédèrent avec une grande rapidité : elles vont faire connaître la présence dans ces parages d'une nouvelle espèce de baleine, la *baleine franche*, la *balæna mysticetus* des naturalistes, dont la chasse a fait pendant deux siècles la fortune de plusieurs nations maritimes.

En 1565 un navire néerlandais part d'Enkhuizen pour chercher la nouvelle route de Cathay et cette première expédition nous intéresse particulièrement, en ce que différents Belges y prennent une large part : citons surtout Olivier Brunel et B. Moucheron.

Alferius Olivier Brunel, né à Bruxelles dans la première moitié du 16e siècle, est le fondateur des relations commerciales des Néerlandais dans la mer blanche. Brunel et Moucheron étaient mis en rapport avec Jan Van de Walle pour exécuter un voyage à travers la Russie et aboutir aux Indes ou à la Chine *(Cathay)*. Son projet était de visiter d'abord l'embouchure de la *Pechora*, de se rendre ensuite à l'*Ob*, en faisant le relevé des côtes, de remonter ce fleuve, d'atteindre la Chine par terre, et après y avoir hiverné, de revenir à la mer blanche.

Il résulte d'une lettre écrite par Mercator à Balak, que notre compatriote avait fait une étude particulière des régions arctiques et qu'il ne se contentait pas de faire des projets : il se mit en effet en route en 1584 avec un riche chargement, mais il fit malheureusement naufrage après avoir atteint la *Nouvelle Zemble*. Nous pouvons faire remarquer ici qu'Ol. Brunel a une large part dans les découvertes faites, dix ans plus tard, par Barendtz et Ryp ; c'est sous son inspiration que ces illustres marins ont pris en 1596 la direction, non pas de la Nouvelle Zemble, mais directement du Nord et qu'ils ont découvert, à quelques jours d'intervalle, *Beereneiland* et *Spitzebergen*.

Il fallait, disait Ol. Brunel, prendre le nord, pour aboutir à la Cathay.

On sait que MM. Barendtz et J. C. Ryp avec Heemskerk sont partis en 1596 pour la troisième fois à la recherche du fameux passage nord-est et que le 18 mai ils ont découvert l'*Ile des ours* ; puis, quelques jours après, le Spitzberg.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que Barendtz fait mention dans son journal de bord, d'une grande baleine morte qu'il rencontra deux jours avant de voir la terre de Spitzberg. C'est le 17 juin qu'il vit terre à 80° 10'.

Dans les premières années du dix-septième siècle la *Compagnie Moscovite*, dont nous venons de parler expédia plusieurs navires toujours dans le même but, et Stephen Bennet découvrit à nouveau, en 1603, l'*Ile des ours*. La croyant nouvelle il lui donna le nom de *Cherry-Island*, du nom du membre de la compagnie qui avait fait les frais de cette expédition. D'après son rapport, cette île était habitée, du moins les côtes, par des *vaches marines*, c'est-à-dire des *Morses*, et la compagnie prit la résolution d'expédier, l'année suivante, 1604, ses navires avec un équipage choisi pour faire la chasse à ces curieux mammifères aquatiques.

La première campagne fut heureuse et donna comme les suivantes de très beaux bénéfices.

Les Anglais apprirent bien vite à faire marchandise de la graisse, de la peau et de l'ivoire des canines de Morse; mais on leur fit une guerre si acharnée, qu'au bout de trois ans, les expéditions ne couvrirent plus les frais, et il fallut en chercher ailleurs.

En 1607 Henry Hudson reçut l'ordre d'explorer le nord de l'Ile dans ce but; mais, au lieu de *Morses*, il découvrit des baleines en abondance et le lendemain il aborda un continent que l'on croyait une dépendance du Groenland.

La découverte de baleines dans ces nouveaux parages fut bien vite mise a profit : la célèbre compagnie, y expédia en 1611 deux navires, non plus pour faire la chasse aux Morses, mais pour faire la guerre aux baleines. J. Poole, qui trouva plus de profit à rapporter de la marchandise qu'à chercher des pays inconnus, y fût envoyé le premier.

Pour assurer le succès de cette nouvelle entreprise, la compagnie eut soin de prendre à son service des harponneurs basques de Saint-Jean de Luz.

Ce fut le début d'une ère nouvelle qui marque dans les annales du commerce de diverses nations mari-

times. Jusqu'alors on n'avait chassé que la baleine des régions tempérées, c'est-à-dire la *baleine des basques;* dès ce moment commence la grande pêche au Spitzberg qui a duré tout un siècle.

Les différences sont grandes entre ces deux espèces de baleines : non seulement elles diffèrent entr'elles par leurs caractères zoologiques et la valeur de leurs produits, mais leur répartition hydrographique est également toute différente : la *baleine des basques* est un animal des régions tempérées qui ne quitte pas le golfstream ; la *baleine franche* est un animal polaire qui ne quitte pas les courants glaciaires. Au nord de *Jan Mayen* et de l'*Ile des ours* l'eau est plus froide que le point de glace : c'est dans ces eaux que se tient la *baleine franche*; autour de l'Ile des ours et surtout au sud de l'île, le golfstream maintient constamment une température de plusieurs degrés au dessus de Zero.

La *baleine des Basques* est connue aujourd'hui sous le nom de *Balæna biscayensis*, la *baleine franche* sous le nom de *Balæna mysticetus.* C'est feu mon ami Eschricht qui a fait connaître l'histoire zoologique de ces deux espèces, que les naturalistes confondaient au commencement du siècle.

C'est une erreur généralement répandue et qui est encore reproduite par Elisée Reclus, dans sa nouvelle *Géographie universelle,* que la baleine chassée autrefois dans la Manche et le nord de l'Atlantique, aurait fui successivement devant les pêcheurs et qu'elle se serait réfugiée au milieu des glaces, pour se soustraire aux poursuites des harponneurs.

Cette erreur a pris naissance surtout à la suite d'observations incomplètes du célèbre baleinier Scoresby : Cuvier avait eu une pleine confiance dans les renseignements fournis par cet éminent observateur. Scoresby a fait un livre remarquable sur les régions arctiques et la *baleine franche* de ces régions ; mais, à l'époque où il a commencé cette pêche, le *nord caper*, c'est à dire la baleine des régions tempérées, était presque exterminée, surtout au nord de l'Atlantique, et l'illustre baleinier anglais n'a plus connu dans le cours de ses expéditions, que l'espèce qui ne quitte pas les régions polaires.

Il est assez remarquable que les baleiniers islandais, ainsi que les naturalistes du siècle dernier, distinguaient mieux ces grands cétacés que les naturalistes de la première moitié

de ce siècle ; les pêcheurs islandais du douzième siècle ne connaissaient pas seulement l'existence dans les eaux de notre hémisphère, de deux baleines bien différentes l'une de l'autre, mais ils avaient parfaitement reconnu leurs caractères distinctifs et leur répartition géographique toute différente.

Les Islandais savaient qu'une baleine, venant du sud, visite les côtes de leur pays et après avoir été plus au nord, retourne sur ses pas ; que cette baleine porte des coquillages c'est à dire des Cirripèdes sur la peau ; ils savaient également qu'une autre baleine arrivant au contraire du nord, ne porte jamais de ces coquillages.

Les Islandais avaient même un nom pour désigner la baleine de leurs côtes : c'était pour eux la *baleine de la maison* (Huswhal), et l'autre une baleine étrangère. Ils l'ont désigné aussi sous le nom de *Sletbag*. — La baleine de la maison des Islandais est la même que les Hollandais ont appelée plus tard *Nordcaper*, parce qu'ils la trouvaient au cap nord.

Il serait difficile de dire si les Islandais ont connu la baleine franche dans les eaux du Spitsberg ou dans la mer de Baffin, c'est à dire à l'est ou à l'ouest de Groenland ; mais il y a tout lieu de supposer qu'ils l'ont connue à l'ouest, puisqu'il est démontré aujourd'hui, qu'ils avaient des comptoirs ou du moins des stations sur ces côtes depuis le neuvième siècle.

Nous ferons remarquer en passant que le Groenland était connu en 770 : une bulle du Pape Grégoire IV (850), envoyée à l'évêque Ansgarius, le charge de propager le christianisme dans les pays du nord et surtout, y est-il dit, en Islande et en Groenland.

On rapporte généralement la découverte du Groenland à Gumbiorn en 880 et à Eriks Bauthi, Erik-le-rouge, l'établissement dans ce pays de colonies norwegiennes (882 et 883).

C'est en 890 que Octher double le cap nord et, comme nous l'avons dit plus haut, navigue encore trois jours après avoir atteint le point où les baleines retournent.

En 990 Leifr Erikson convertit les habitants des côtes groenlandaises au christianisme et on y voit s'ériger des villages et des églises.

C'est lui qui a fondé la colonie européenne dans la Nouvelle Angleterre.

La peste atteignit l'Islande, le Groenland et le Vinland, (Nouvelle Angleterre), de 1347 à 1351 et les colonies disparurent des côtes de Groenland.

Dans les premières années du xv[e] siècle, Marguerite de Danemark défendit subitement toute relation avec la colonie du Groenland.

Mais revenons à notre baleine franche.

L'année où les Anglais font leur première expédition au Spitzberg pour y chasser la baleine, quelques bourgeois de Hoorn, d'Amsterdam, et d'autres villes de Hollande, se réunissent, pour former une société, dans le but de trafiquer et de faire la pêche de la baleine.

L'année suivante (1612) nos voisins du nord envoient un navire dans ces eaux du Spitzberg, avec un équipage de trente-six hommes sous le commandement de Willem van Muyden.

La première campagne ne fut pas heureuse ; mais une nouvelle compagnie (du nord) se forma à la suite de difficultés avec la compagnie anglaise dite moscovite et nous trouvons, parmi ceux qui sont à la tête, divers noms qui trahissent leur origine belge.

Les Etats généraux des Pays-Bas accordèrent à cette nouvelle compagnie la faveur exclusive de se livrer à la pêche de la baleine pour une période de trois ans.

Comme on le pense bien, les navires anglais et hollandais se trouvant en présence dans les eaux du Spitzberg, pour se livrer à la même chasse, des rivalités éclatèrent bientôt et ces rivalités ne tardèrent pas à se transformer en véritables hostilités.

Si les Anglais étaient les premiers arrivés dans ces eaux, les Neerlandais invoquaient avec raison qu'eux ils avaient découvert Spitzberg comme Beereneiland.

Malgré les difficultés qui leur furent suscitées à chaque campagne, les Hollandais ne continuèrent pas moins à envoyer des navires et bientôt on vit les Brémois, les Hambourgeois et les Danois réclamer leur part dans cette nouvelle et lucrative industrie.

On connait l'histoire de ces luttes d'où les Anglais ne sortirent pas toujours victorieux.

En 1617 une certaine entente eut lieu entre divers pêcheurs et les Neerlandais autorisèrent les Danois, quoique

les derniers venus, à pêcher dans les mêmes eaux qu'eux, c'est à dire, dans *Mauritius baai.* — Il est à remarquer que le roi de Danemark, Christiaan IV, considérait le Spitzberg comme une dépendance du Groenland et prétendait y exercer des droits de souverain. Dans le cours des négociations avec les Etats généraux des Pays-Bas, Christiaan IV crut même avoir établi définitivement ses droits sur le Spitzberg, en nommant ce pays Christiaanberg et la baie de Mauritius, Christiaanshafen. S. Muller a exposé tout au long les négociations qui ont eu lieu à ce sujet, dans son *Histoire de la Compagnie du Nord.*

C'est à cette époque, en 1617, que les Hollandais établirent leur factorerie à Smeerenberg, sur l'Ile d'Amsterdam, où ils s'installèrent si complètement, que les boulangers annonçaient le matin, au son du cor, la sortie du pain frais du four.

Vers 1630 cette industrie atteignit son apogée au Spitzberg; les Néerlandais y envoyaient jusqu'à trois et quatre cents navires avec vingt mille hommes d'équipage; ils y étaient à eux seuls aussi nombreux que les autres nations réunies.

En 1636 il y avait encore des Basques, mais leur nombre diminua rapidement.

On cite l'année 1697 comme ayant été une des plus heureuses, sous le rapport du nombre de baleines capturées : les Neerlandais en prirent 1252, les Hambourgeois et les Brémois réunis 634. Il y avait en présence : 129 navires Neerlandais, 51 Hambourgeois, 2 Suédois, 4 Danois, 12 Brémois plus 2 bateaux de Embden, et un de Lubeck; ils capturèrent ensemble 1968 baleines.

La pêche au Spitzberg continua avec un succès variable pendant tout le dix-septième siècle; mais au commencement du dix-huitième un grand changement survint dans cette industrie; Baffin avait découvert la mer qui porte son nom.

Bylot et Baffin, le premier comme capitaine, le second comme Stuerman, avaient fait, en 1616, un dernier effort pour se rendre par l'ouest en Chine et au Japon; ils avaient quitté Gravesand le 26 mars et le milieu du mois de juillet, le 12, ils avaient atteint *whale Sound* et *Lancaster Sound* où ils avaient rencontré un grand nombre de baleines.

Les eaux de Spitsberg s'appauvrissaient notablement après un siècle de pêche et les baleiniers profitèrent avec empressement des découvertes de Baffin.

En 1719 les premiers pêcheurs de baleines pénètrent dans le détroit de Davis et la première campagne dans la mer de Baffin est si belle, qu'en 1721 on voit passer dans le même détroit de Davis, 355 navires de différentes nations, envoyés dans ces parages pour y chasser.

Une nouvelle ère commence pour cette industrie ; on peut dire que c'est la troisième période de la pêche de la baleine en Europe ; c'est la même espèce, chassée d'abord à l'est du Groenland que l'on va maintenant poursuivre à l'ouest.

Les Danois commencent immédiatement la colonisation de cette côte ; Hans Egede en est le fondateur. C'est à peine si on se rappelait alors que ces mêmes régions avaient été colonisées neuf siècles auparavant.

Au début de la pêche dans ces nouveaux parages tout le monde fait la remarque que les baleines y sont moins farouches qu'au Spitzberg, où elles sont chassées depuis un siècle.

Pendant tout le XVIIIe siècle la pêche est continuée avec plus ou moins de succès depuis *Godhavn* jusqu'à *ny Sukkertop*. C'est la région de prédilection de la baleine franche dans ces eaux.

Les Danois ont heureusement conservé des registres indiquant jour par jour, avec l'indication de la latitude, les baleines capturées pendant cette époque florissante; il y est fait mention de la date de leur apparition en hiver, et de leur retour vers le nord , en été. Le professeur Reinhardt a compulsé ces registres avec un intérêt particulier, et il résulte de cette étude que les baleines arrivent du nord vers les mois de novembre et de décembre, qu'elles visitent à cette époque les parages de *Holsteinborg* et de *Disco Bay*, qu'elles retournent au nord vers le mois de mai et de juin, et que la limite sud qu'elles atteignent est le 64e degré.

On a vu accidentellement de jeunes animaux se rendre parfois à un ou même à deux degrés plus bas ; mais il n'y a pas d'exemple de baleine franche qui ait doublé le cap Farewell. Il n'en est jamais venu non plus dans les eaux de

l'Islande. Plus d'une expédition a été ruineuse pour avoir ignoré les observations faites sur l'époque et les lieux exacts de leur séjour.

On voit par les registres que de 1719 à 1778 les Néerlandais seuls ont capturé 6,986 baleines.

Les Anglais, ou plutôt les Ecossais, en ont pris dans les mêmes proportions.

A la fin du XVIIIe siècle le produit de la pêche ne couvrant plus les frais des expéditions, la dernière société hollandaise s'est dissoute et les baleiniers européens ont peu à peu cédé la place aux anglo-américains.

Cette pêche touche également à sa fin dans la mer de Baffin.

Il y a tout au plus une demi douzaine de baleiniers écossais qui se rendent encore aujourd'hui dans la mer de Baffin et ils se livrent, depuis quelques années, autant à la chasse des phoques qu'à la pêche de la baleine.

Ces animaux sont-ils exterminés ou se sont-ils réfugiés dans des eaux peu accessibles? Au Spitzberg on n'en voit plus et dans la mer de Baffin ils sont devenus rares. En 1833 le capitaine Adam est entré dans *Prince Regent Inlet*, à bord de l'*Arctic*; il a pénétré dans *Barrow Street* et *Lancaster Street*, et y a capturé des baleines des deux sexes à peu près en nombre égal, ce qui fait supposer que le golfe de Boothia, qui est tout près et dans lequel aucun baleinier n'a encore pénétré, est le lieu de mise bas de ce cétacé.

Depuis un demi siècle la grande pêche ne se fait plus au nord de l'Atlantique; mais elle continue au nord du Pacifique. Elle n'est plus guère pratiquée que par les Américains, et nous avons reçu dernièrement un rapport fort étendu et très intéressant sur l'histoire de la pêche de la baleine par Alexandre Starbuck sous le titre : *History of the american whale fishery from its earliest inception to the year* 1876 (1).

De tout temps les Japonais se sont livrés à la chasse de la baleine. Dans le *Courant noir du Japon* vit une espèce, comme dans le *golfstream de l'Atlantique* et les baleiniers, particulièrement les Américains, après avoir exercé leur

(1) United States' commission of Fish and Fisheries. Washington, 1878.

industrie aux *Iles Tristan d'Acunha*, aux *Iles Saint Paul et d'Amsterdam*, puis à la *Nouvelle Zélande*, se sont rendus dans les eaux du Japon pour y poursuivre l'espèce propre à ces eaux.

Au nord du Pacifique s'est produit le même phénomène qu'au nord de l'Atlantique : en faisant cette chasse, les pêcheurs ont découvert dans les courants froids, venant du nord, c'est-à-dire du détroit de Bering, une autre espèce de baleines qu'ils ont appelée *Bowhead*, et qui n'est autre que la *baleine franche* du Spitzberg et du Groenland, qui habite toute la calotte boréale.

Après avoir chassé la baleine du Japon et plus au nord le *Bowhead*, les baleiniers ont fini par poursuivre leur butin de plus en plus au nord. En 1848, le capitaine Royce passe le détroit de Bering, et y découvre les mêmes *Bowhead*; elles y sont moins farouches et plus faciles à approcher. Entré dans l'océan arctique vers le milieu de juillet, il en est sorti le 28 août suivant avec un riche chargement d'huile et de fanons; la crainte des glaces l'empêcha de rester plus longtemps.

L'année suivante d'autres baleiniers suivirent l'exemple du capitaine Royce et bientôt ils y restèrent jusqu'au mois d'octobre. C'est ce qui avait permis d'espérer à Nordenskjold que le passage était encore ouvert quand il quitta l'embouchure de la Lena.

Il y a eu là aussi des années bénies; 1867 en a été une; l'été avait été des plus remarquables; un seul navire avait pris en avril 6 baleines, et huit ou dix navires en ont capturé chacun de neuf à onze. Un navire de Saint-George a pris encore 6 baleines entre le 25 septembre et le 1 octobre.

L'abondance des baleines dans la mer arctique a coïncidé cette année avec leur rareté dans la baie de Baffin.

Comme il y a eu des années d'abondance, il y a eu aussi des années néfastes et on cite particulièrement 1871 sous ce rapport : trente-neuf vaisseaux passèrent du détroit dans l'océan arctique ; un violent vent nord-ouest les poussa sur les écueils, brisa quatre vaisseaux et en disloqua vingt-neuf; trente-trois furent ainsi mis en pièces, un abandonné et douze cents hommes périrent dans cette catastrophe. La perte fût estimée a sept millions de francs.

La flotte des baleiniers américains (American whaling fleet) se compose actuellement de vingt-six navires (ships), cent vingt cinq barques, douze brigs et trente-huit schooners, jaugeant en tout 47,378 tonnes.

Aujourd'hui nous savons que le *Bowhead* des Américains n'est autre chose que la *baleine franche* et que cette espèce occupe comme nous venons de le dire plus haut, toute la calotte du cercle polaire arctique, qu'elle hante les eaux de Spitzberg, la mer de Baffin comme la mer de Bering, et qu'elle n'abandonne jamais les courants glaciaires.

Il n'y a pas de baleine antarctique correspondant à la baleine franche arctique.

DE LA CONJUGAISON

DANS LES LANGUES DE LA FAMILLE MAYA-QUICHÉE.

(SUITE).

IMPARFAIT.

Dans beaucoup d'idiomes de cette famille, par exemple le Guatémalien et le Quélène, il ne semble pas y avoir une différence de sens bien marquée entre l'imparfait et le parfait défini. Elle serait plus marquée en Mam et en Maya. En tout cas pour donner un peu plus de précision à notre classification, nous considérons le temps formé de la même racine verbale que le présent, mais avec certaines particules différentes, comme constituant l'imparfait. Il se distingue du parfait défini en ce que ce dernier possède un radical verbal différent. Remarquons toutefois qu'en Zotzil, le temps qui répond d'une façon plus spéciale à l'imparfait Quiché, quant à la forme, paraît bien posséder exclusivement le sens d'un parfait défini.

GUATÉMALIEN. Le Quiché forme ce temps simplement en remplaçant la particule *ca*, *c*, ou *qu*, signe du présent de l'indicatif par *x*; exemple, *ca logon* « Il aime, » et *x'logon*, « il aima, il aimait. » Ce *x* ne paraît point être autre chose que la particule *ex* dont souvent la voyelle préfixe disparaît et dont le sens primitif était celui de « Petit, » d'où par suite, celui de « femelle »; ex : *Exbalanque* ou *Xbalanque* « Petit tigre, tigre femelle, » s'emploie aussi pour former des composés, par exemple, *xgag* « griffes » de *gag* « feu; » litt. « Petit feu. » Ce *ex* reparaît, en Maya, sous la forme *ix* ou *x*, pour marquer le féminin ou le diminutif. Ex. *Mehen* « fils » et *Xmehen* « fille; » *Bau* « forme, figure » et *Xbau* « Ecrevisse, » litt. « Petite figure. » Remarquons qu'à l'origine, les formes qui devaient servir à marquer le

féminin semblent avoir d'ordinaire indiqué l'éloignement, la petitesse et, par suite, la jeunesse, l'infériorité. Ainsi, en Siamois, le même terme signifie, dit-on, « Reine » et « Jeune roi. » En Nama (dialecte Hottentot), le *s* signe du féminin, par opposition à *b*, signe du masculin (Cf. par exemple : *¡kob* « l'homme » et *¡kos* « la femme »), sert également comme une sorte de diminutif ; ex : *zes* « un jour » et *zeb* « Ce jour, le jour par excellence ; » *¡kob* « Pipe en os » *¡kob* pipe que voici » et *¡kos* « un os, une pipe éloignée » etc.

Cakgi. Quelques incomplets et même souvent peu exacts que soient les renseignements à nous fournis sur cet idiome, cependant nous pouvons juger que sa manière de former l'imparfait se rapproche assez de celle du Quiché ; seulement, la particule de temps, au lieu de précéder le pronom, se trouve intercalée entre lui et le verbe. L'on dira, par exemple. *Ca ix Camg* « nous mourions, nous sommes morts » et non, suivant la méthode du Quiché, *X'ca camg*. La forme de la première personne singulier donne lieu à quelques difficultés. Elle ne pourrait être, d'après le manuscrit par nous consulté autre que *Qu'ix Camg* « Je mourais. » Nous reconnaissons bien ici le *ix*, signe de temps intercalé, mais où est le signe de la première personne? Serait-ce le *qu'* initial? Nulle part, en effet, sauf en Quélène, nous ne rencontrons la gutturale prise comme marque de la première personne du singulier. Ce qui nous paraît le plus supposable, c'est que *Qu'ix Camg* identique pour le sens à *Ca ix Camg* signifiant simplement comme lui « Nous mourions » *Ca* n'est évidemment ici que le *Ka* « Nous » du Quiché, dont on pourrait à volonté élider ou non la voyelle finale.

Nous croyons la 2e pers. *T'a quix camg* « Tu mourais » également erronnée, c'est sans doute simplement *T'a ix Camg* « Tu ne tu jam mori. » qu'il faudrait.

Le T est encore évidemment ici une abréviation de la préposition *Ti* dont il a été question plus haut et ne fait pas partie du pronom. Par une bizarrerie singulière, nous rencontrons unis dans la même forme verbale, le signe du présent et celui du passé.

Après cela, il ne serait pas impossible que par un motif euphonique, et pour prévenir la rencontre du *a* final du pronom avec *i*, l'on ait intercalé ici une gutturale de nature inorganique.

La 3e pers. du sing. *E ix Camg* « Il mourait » ne donnera pas matière à de longues observations. Nous y trouvons le pronom de la 3e pers. *E* ou *i* déjà vu, *ix* signe de temps et la racine verbale *Camg*.

Le *X* final étant sujet à tomber devant la syllabe *ix*, peut-être la 2e pers. du plur. se trouve-t-elle, à la prononciation, identique avec la précédente, mois nous ne pouvons rien dire de certain à ce sujet.

La forme *Ecamgeb*, « Ils mouraient » absolument semblable à celle du présent « Ils sont morts » nous paraît évidemment fautive. C'est, sans doute, *E ix Camgeb* ou *E' x Camgeb* qu'il faudrait. On remarquera ici un nouvel exemple d'encapsulation tout à fait analogue à celui que nous avons signalé au présent. *E' x Camgeb* est, sans conteste, pour *Eeb ix Camg*.

Pokome. Se rapproche, sur ce point, des deux idiomes précédents, et marque lui aussi ce temps par la préfixe *ix* ou *x*. Par ex. : *X'in loconhi* « Je fus, j'étais aimé » par opposit. à *K'in loconhi* « Je suis aimé » ; *Ix-ti-loconhi-ta* « Vous fûtes, vous étiez aimés. » Ce *x* ou *ix* apparaît même même là ou le présent a laissé tomber sa gutturale préfixe ; ex. : *loconhi* « aimé, il est aimé » et *ix-loconhi* « Ayant été aimé, il était *ou* fut aimé, » la 3e pers. plur. se forme d'une façon un peu différente, le *k* du radical pronominal parait tomber après *x* et l'on dit *x'-iloconhi-tac* « Ils furent, étaient aimés » et *ki loconhi-tac* « Ils sont aimés. »

Mam. L'imparfait se forme du présent, simplement en ajoutant la particule *tok* après le monosyllabe *Tzum* et en supprimant le *Ain*, pronom initial à la 1re pers. du sing, Ex. : *Ain tzum chim xtalem* « J'aime » et *Tzum tok chim xtalem* « J'aimais » ; *Tzum che xtalem-e* « Vous aimez » et *Tzum tok che xtalem-e* « Vous aimiez. » Du reste, dans tous ces dialectes où la conjugaison s'obtient au moyen de périphrases et par l'accumulation de particules et monosyllabes, il était facile aux grammairiens et missionnaires espagnols de fabriquer à volonté, des temps nouveaux, dont les indigènes n'auraient peut-être pas d'eux-mêmes soupçonné l'existence.

Quant à cette particule *Tok*, nous la retrouvons en Cakchiquel, avec le sens de « Alors, quand. »

Quélène. Dans le dialecte zotzil, l'imparfait ou passé

défini n'est, en réalité, que l'indicatif présent dont la préfixe *x* se trouve remplacée par *n* ; ex. : *X' a mui* « Tu te lèves » et *N' a mui* « Tu te levas, tu te levais. » Ce *n* ne paraît être chose qu'une abréviation du *na* Quiché, lequel signifie « d'abord, entretemps, pendant que. » Ce *na* se retrouve également en Maya, avec le sens de « Près, auprès, davantage, cependant, même » et il est curieux de voir la particule en question employée en Pokome, pour marquer le présent de l'indicatif et en Zotzil, comme signe de l'imparfait du même temps.

Remarquez qu'à la 3e pers. sing. le pronom *i* supprimé au présent, reparaît. A celle du pluriel, il se trouve allongé et transformé en *y*. Nous avons déjà étudié la nature de cet *i* en parlant de la conjugaison du présent en Cakgi et n'aurons pas à y revenir ici, Enfin, il convient d'ajouter que la 1re pers. pl. de l'imparfait opère la contraction du *xic* final déjà vu en *c*, tandis qu'au présent, elle n'a lieu que pour les 2 pers. suivantes. On dira donc *ni muic* « nous nous levâmes, nous nous sommes levés » tout comme *na muic* « Vous vous levâtes », tandis que le présent aurait à la 1re pers., *xi muixic* et à la 2e, *x'a muic*, etc.

Ce *n'* ou *na* signe de l'imparfait ou du passé défini en Zotzil nous paraît pouvoir être rapproché de la particule *na* qui signifie dans la langue Quiché « d'abord, entretemps, pendant que » et dans la langue Maya « Près, auprès, proche. » Mais d'où vient l'emploi de cette particule pour marquer le passé, emploi dont on ne retrouve d'exemple dans aucun dialecte congenèse ? Ne serait-ce pas qu'en raison de la tendance si marquée dans cette langue à transformer les gutturales en chuintantes, le signe du passé se trouvait devenu absolument identique à celui du présent. C'était, de part et d'autre, la consonne *x* (prononcée comme le *ch* français) ? Force était donc de recouvrir à une particule spéciale.

Quant au Tzendale, il se borne à ajouter la finale *ey* à toutes les personnes du présent, ex. : *X'pazon* « Je fais » et *x'pazoney* « Je fesais. » Nous aurons à dire quelques mots de plus sur la provenance de cette particule *ey*.

Maya. Forme ce temps en ajoutant *Cuchi* au présent; ex. : *Cimlin cah* « Je meurs » et *Cimlin cah cuchi* « Je mourais. » Ce *Cuchi* est lui-même un participe passé, com-

posé du radical verbal *Cuch* ou *Coch* « Porter » et de la désinence pronominale *i* ou *y* dont nous avons déjà parlé plus haut, mais qui jointe au verbe indique une action accomplie. Ajoutons, par parenthèse, que c'est ce même pronom que l'on retrouve dans le Maya *Laylo* ou *lailo* (pour *La-i-lo*), expression qui signifie à la fois « Il, elle, lui, celui, voici. » Suffixé au radical verbal, ce pronom le transforme à la fois en participe passé et en 3e pers. du parfait de l'indicatif. Ainsi, *Nac-i* (du radical *nac*) veut dire à la fois « monté » et « il monta. » La forme *Cimlin cah cuchi* pourra donc se rendre litt. par « Ascendere meum agere latum *ou* tulit. » Quant au doublet *Cuch* ou *Coch*, sa présence ne doit point nous surprendre, puisque le *o* et le *u* permutent volontiers en Maya; citons, p. ex. : *Tulom* et *Tolom* « Enceinte, palais. » En tout cas, cette racine auxiliaire *Coch* « Porter, régir « n'a qu'un simple rapport de son, mais non point de sens ni, sans doute, d'origine avec une autre racine *Coch*, laquelle veut dire « Nettoyer, soigner un jardin. »

Huasteque forme ce temps du présent auquel on ajoute l'une des finales *itz*, *Titz*, *mal nek* ou *nenek*; ex. *Tanintahchial* « Je suis fait » et *Ta nintahchialitz*, *Tanintahchial mal*, *Tanintahchialnek* ou *Tanintahchialnenek* « J'étais fait. » Peut-être, chacune de ces désinences répond-elle à une nuance de son différente, mais Tapin ne nous fait rien connaître à cet égard.

Voici ce que nous regardons comme le plus plausible, en ce qui concerne leur origine. La finale *itz* pourrait bien n'être qu'un adoucissement du *ic* Maya dont nous parlerons plus loin et qui s'emploie au présent et à l'imparfait de l'indicatif du verbe transitif; ex. *Ten Cambezic* ou *Cambzic* « Je l'enseigne; » *Tech Cambezic* ou *Cambzic cuchi* « Tu l'enseignais. » Les gutturales fortes du Maya montrent, on le sait, une tendance à devenir des sifflantes en Hustèque, ex. : Maya *Cimil* « mourir; Huast. *Tzemel* —Maya *Cab* « deux » Huast. *Tzab* — Maya *Can* « Quatre; » Huast. *Tze* — Maya *Zinic* « fourmi; » Huast. *Zanitz*, etc., etc.

La finale *Titz* nous fait bien l'effet de correspondre à la désinence *Tic* qui sert en Maya à marquer le présent et l'imparfait de l'indicatif de certains verbes transitifs, de ceux que Beltram range dans sa 4e conjugaison ; ex. *Ten Canantic*

« Je le porte ; » *Laylo Yacuntic* « Il l'aime, il l'estime. » Ce *Tic* lui-même devrait se décomposer, ainsi que nous essaierons de l'établir plus loin en *T* euphonique et *ic* finale, déjà étudiée à l'instant.

La finale *mal* dont *al* pourrait bien être qu'une altération ne se rattache-t-elle pas au Maya *Malel* ou *Manel* « Passer, aller outre, traverser, s'évanouir ? » *Tanintahchialmal* signifierait donc à la lettre, « Je cesse d'être fait » et par extension « J'étais fait. » Par une métaphore analogue, le sanscrit dit *Abhavon*, litt. « Non sum, Careo essentiœ » pour « J'étais » et l'on a en Basque *hintzan* (pour *hiz zan*) litt. « per te defuncta *res* » dans le sens de « Tu étais. »

Quant à la désinence *nek* dont *nenec* (pour *nec-nec*) ne constitue évidemment que le redoublement, nous la rapprocherions volontiers de la finale du parfait Quiché en *inak* dont il va être question tout à l'heure. Observons toutefois que les dites formes pourraient bien se rattacher, par une mutation assez facile à concevoir du *l* en *n* au radical *Il* « Voir. » La gutturale finale serait en Huastèque comme en Quiché, un signe de passé ou, pour être plus exact, de participe passé.

(Voyez le tableau ci-après).

PARFAIT.

Guatémalien. En Quiché, ce temps se compose de deux éléments principaux seulement, d'abord le participe en *inak*, puis le pronom préfixe, mais non accompagné comme au présent, à l'imparfait ou au futur de signes de temps.

A la 3ᵉ pers. du sing. le pronom tombe et il ne reste que le participe en *inak ;* Ex. *Logoninak.* « Ayant aimé *ou* il a aimé. » Le *n* final du pronom de la 1ʳᵉ pers. sing. ne paraît pas tomber ici comme au présent, et l'on dit par exemple *In logoninak.* « J'ai aimé, moi ayant aimé, » mais *qu'i logon.* « J'aime » litt. « nunc ego amans. »

Dans *Logoninak,* nous rencontrons d'abord, comme au présent, le participe présent en *on*, et, en outre, la finale *inak* dont l'origine nous semble réellement assez difficile à expliquer. Il nous paraît difficile de ne pas la rapprocher

IMPARFAIT

	QUICHÉ	CAKGI	POKOME	MAM	ZOTZIL	TZENDALE	MAYA	HUASTÈQUE.
SING. 1e p.	*X'ilogon,* « J'aimai, j'aimais. »	*T'in ix camig? in ix camg?* « Je mourais. »	*X'inloconhi* « J'étais, je fus aimé. »	*Tzum tok chim xtalem* « J'aimais. »	N'*imui* « Je me levais, je me levai. »	X'*pazoney* « Je fesais. »	*cimil in cah cuchi, cimlin cah cuchi* « Je mourais. »	*Tanintahchialitz, Tanintahchiaimal, Tanintahchialnek, Tanintahchial nenek* « J'étais, je fus fait. »
2e p.	*x'atlogon*	*t'a ix camig, t'a ix camg*	*ix ti loconhi*	*tzum tok xtalema*	*n'amui*	*X'pazatey*	*cimil à cah cuchi, cimla cah cuchi.*	*Tatitahchialitz, Tatitahchialmal, Tattiahchialnek etc.*
3e p.	*x'logon*	*e ix camg*	*ix loconhi*	*tzum tok xtalemu*	*Imui, Ymui*	*X'pazey*	*cimil-ù-cah cuchi, cimlu cah cuchi.*	*Intahchialitz, Intahchialmal, Intahchialnek, etc.*
PLUR. 1e p.	*x'ohlogon*	*ca ix camg*	*x'oloconhi*	*tzum tok k' oxtalemo*	*n'imuic*	*X'pazoticey*	*cimil c'cah cuchi*	*Tahuatahchialitz, Tahuatahchialnek, etc.*
2e p.	*x'yxlogon*	*e ix camg? ex ix camg?*	*ixtiloconhi ixtiloconhita*	*tzum tok che xtalema*	*n'amuic*	*X'pazexey*	*cimil-a-cah-ex cuchi, cimla-cah-ex cuchi*	*Taxitahchialnek, Taxitahchialitz, etc.*
3e p.	*x'elogon.*	*e ix camgeb, e'x camgeb.*	*x'iloconhitac x'loconhitac*	*tzum tok che xtalemhu.*	*Y muic.*	*X'pazey, X'pazyacey, Yac x'pazey.*	*cimil-ù-cah cuchi, cimlu cah cuchi.*	*Intahchialitz, Intahchialnenek, Intahchialmal, etc.*

PARFAIT

	Quiché	Mam	Tzendale	Maya						Huastèque
					2e conjugaison					
					1e sous-conjugaison		2e sous-conjugaison			
				1e conjugais.	1r groupe	2e groupe	1r groupe	2e groupe		
								1r sous-group	2e Ss-group	
SING. 1e p.	*In logoninak* « J'ai aimé. »	*Ini xtalim* « J'ai aimé »	*Upazon.* « Je fis, j'ai fait. »	*Nacen.* « Je montai, je suis monté. »	*Tzicnahen* « J'ai obéi. »	*Uinichen* « Je suis devenu homme. »	*Cicilancahen* ou *cicilnahen* « J'ai tremblé »	*Cuxlahen* « J'ai vécu. »	*Culhen* « Je me suis assis »	*Tanintahchia?itz,* *Tanintahchiamal.* « J'ai été fait. »
2e p.	*At logoninak*	*ui xtalima*	*upazat*	*nacech*	*tzichnahech*	*uinichech*	*cicilancahech,* *cicilnahech*	*cuxlahech*	*culhech*	*Tatitahchiaitz,* *Tatitahchiamal.*
3e p.	*logoninak*	*ui xtalimhu*	*upaz*	*naci*	*tzichnahi*	*uinichi*	*cicilancahi,* *cicilnahi.*	*cuxlahi*	*culhi*	*Intahchiaitz,* *Intahchiamal.*
PLUR. 1e p.	*oh logoninak*	*oi xtalimo*	*upazotic*	*nacon*	*tzicnahon*	*uinichon*	*cicilancahon,* *cicilnahon.*	*cuxlahon*	*culhon*	*Tahuatahchiaitz,* *Tahuatahchiamal,* *Tahuatahchianek.*
2e p.	*yx logoninak*	*ei xtalime*	*upazex*	*nacex*	*tzicnahex*	*uinichex*	*cicilancahex,* *cicilnahex.*	*cuxlahex*	*culhex*	*Taxitahchiaitz,* *Taxitahchiamal,* *Taxitahchianenek.*
3e p.	*e logoninak.*	*ei xtalimhu*	*upaz,* *upazyac,* *yacupaz.*	*nacob.*	*tzcnahob.*	*uinichob.*	*cicilancahob,* *cicilnahob.*	*cuxlahob.*	*culhob.*	*Intahchiaitz,* *Intahchiamal,* *Intahchianek,* *Intahchianenek.*

des particules *nec* ou *nenec* du Huostèque, *ilag* ou *ylag*, laquelle sert en Zotzil a indiquer le parfait le plus que parfait et le futur antérieur; exemple *Pazel* « faire; » *gh'paz* « Je fais; « *Ilaghpaz.* « J'ai fait, » *Ilaghpazox.* « J'avais fait » et *Ilaghpazto* « J'aurai fait. » Nous la retrouvons encore en Maya, sous la forme *ili* et employée pour le plusque parfait, aussi bien que pour le futur antérieur; exemple *Nac-en.* « Je montai, je suis monté; » *Nacen ili cuchi.* « J'étais monté » et *Nacen ili cochom.* « Je serai monté. » Impossible, d'un autre côté, de ne pas reconnaître dans cet *ili*, la 3e pers. du prêterit ou le participe passé du verbe *ilah* « voir » qui est *Il* en quiché. Remarquons, par parenthèse, que cet *ili* dont le sens propre est celui de « vu, il a vu, » s'emploie après le mot *ten* « fois » comme équivalent à notre adverbe « seulement. » Citons par ex. *Hun ten ili.* « Une fois; » *Ca ten ili* « deux fois. » Il est vrai que la 1re consonne de *Inak* qui est une liquide dentale diffère assez notablement de celle du *i/ag* Zotzil, du *Ili* maya qui sont des *l*. Mais dans une foule de langues, la transformation du premier de ces sons, dans le second s'opère assez facilement. Ainsi nous avons fait du latin *Unicornu*, notre mot « Licorne. » Dans la bouche du peuple, l'adjectif *venimeux* devient fréquemment *velimeux*. L'inverse se produit également, et nos Français du moyen-âge avaient transformé en *Nicole*, le nom de la ville anglaise *Lincoln*. En Maya les particules *ina* et *ila* qui, toutes les deux, ont le sens de « voici, voilà. » se rattachent évidemment à cette même raciee *Il* « voir. » Serait-il donc trop hardi de supposer que la mutation phonétique qui s'est produite en Maya a bien pu, aussi, avoir lieu en Quiché?

Quant à la finale *ac* ou *ak*, elle sert évidemment en Huastèque et en Quiché, à marquer le passé ou plutôt le participe de ce temps; ainsi, dans ce dernier idiome, *Vinac* « Homme » sign. litt. « Adulte, qui s'est accru » de la race *Vin* - Accroître, s'accroître. » Ajoutons qu'en maya, cette finale *ac*, très différente évidemment de celle qui, comme nous le verrons tout à l'heure, indique le futur, apparaît bien plus rarement et d'ordinaire soumise aux lois de l'écho vocalique. Ainsi le Quiché *vinak* y devient *Uinic*.

Quoiqu'il en soit, nous rendrons litt. l'expression *In logo-*

ninak. « J'ai aimé » par « Ego-amans-Visum » ou » « Ego-amans-videre-acretum. » Ce qui constitue évidemment une forme plutôt participielle que verbale.

MAM. Ce temps y apparaît formé d'une manière singulièrement étrange, et dont on ne se peut rendre un compte suffisant, nous le verrons plus loin, que par l'étude du parfait transitif. La racine verbale en *em* qui marque le présent se trouve remplacée par la racine en *im*, laquelle indique le passé (*Xtalim*, « avoir aimé, ayant aimé » au lieu de *Xtalem*, « aimer, aimant). » La dite racine verbale, sauf à la 1[re] pers. sing. est toujours suivie de la suffixe personnelle, *Xtalima* pour la 2[e] pers. sing., *Xtalimo* pour la 1[re] pers. plur., etc. En outre, on la fait précéder d'une diphthongue ou d'un dissyllabe, constamment terminé par un *i*, mais à voyelle précédente variable. A notre avis, cet *i* final indique la personne, bien qu'il demeure invariable, et au contraire, la voyelle précédente n'est que la voyelle *o* du Mexicain qui marque le parfait dans cet idiome, par ex. *Nitlacua* « Je mange, je mange quelque chose » et *Onitlacua.* « J'ai mangé, » mais modifiée suivant certaines exigeances de phonétisme dont nous ne saurions toujours indiquer la formule. Du reste, tout ceci ne deviendra intelligible au lecteur que par l'analyse de chaque personne en particulier.

Ini xtalim qui veut dire « J'ai aimé » offre d'abord la racine verbale ou plutôt participielle *xtalim*, puis la préfixe *Ini* que nous décomposons en *i*, corresp. au *o* mexicain déjà vu et à l'*u*, signe du parfait transitif en mam; par ex. dans *Uni xtale.* « Je l'ai aimé; *Uti xtal*e. « Tu l'as aimé; » puis en *ni*, pronom de la 1[re] pers. en Mexicain et parfois aussi dans la conjugaison Mam. Le *u* ou *o* primitif s'est transformé en *i* par une sorte d'assimilation avec la voyelle qu'il précède. On sait que l'écho vocalique qui joue un rôle important dans la langue maya, en remplit un bien plus considérable en mam. C'est même une particularité de ce dernier idiome qu'il y tombe d'ordinaire, non point sur la désinence, comme cela a lieu presque partout ailleurs, mais bien sur la préfixe. Citons les exemples *Nuchu* « ma mère; » *nabanil* « ma bonté; » *hukuxomal.* « Notre Jeunesse, » de la préfixe possessive de la 1[re] pers. sing. ou plur. et des substantifs *Chu* « mère; » *Banil*, « bonté; *Kuxomal.* « Jeunesse. » *Ni*

est le pronom mexicain, comme on l'a déjà dit, mais adopté en mam.

Dans la forme *Ui xtalima*, nous reconnaissons sans peine la racine *xtalim*, munie de la suffixe de la 2e pers. *a*. *Ui* nous paraît être pour *Uti*, de *U*, signe du passé, et de *Ti*. « Toi, ton, tien ; » en mexicain, par ex. *Ti Tlacua*. « Tu manges » et que nous retrouvons dans le parfait transitif mam *Uti Xtalia*. « Tu l'as aimé. » Le *u* nitial demeure ici sans modification. C'est sans doute qu'il n'est point séparé du *i* suivant par une consonne, et que la contiguité de deux voyelles tenues aurait produit un effet désagréable à l'oreille. Les remarques que nous venons de faire s'appliquent également, *mutatis mutandis* à la 3e pers. sing. *Ui-Xtalimhu*. « Il a aimé. »

Aux trois personnes du pluriel, le *i* de la diphthongue préfixe était séparé, sans doute à l'origine, de la voyelle initiale par un *k* qui est tombé, tout comme le *t* de *Uti*, dans *Ui*, *xtalima*, *ui xtalimhu*. Nous ne pouvons, sur ce point, que renvoyer le lecteur à ce que nous disons plus loin, au sujet du parfait transitif.

Dans *Oi-Xtalimo* « nous avons aimé, » le cas d'écho vocalique serait encore plus étrange, puisqu'il se manifeste entre des voyelles placées fort loin l'une de l'autre, la première au commencement du mot, la dernière à la fin, mais par ce que nous en avons déjà dit, on peut juger de la bizarrerie excessive de la phonétique mame ; mêmes réflexions au sujet de la 2e pers. plur. *Ei Xtalime*. « Vous avez aimé. »

Pour la 3e pers. du même nombre, on devrait s'attendre à avoir *Ui xtalimhu*. « Il ont aimé » et non point *Ei xtalimhu*, qui est cependant la seule forme usitée. Mais *Ui xtalimhu* offrait l'inconvénient de constituer la 3e pers. sing. On aura donc, pour ne pas nuire à la clarté du discours, fait fléchir l'application des règles ordinaires de la phonétique. Peut-être, d'ailleurs, aura-t-on pu être déterminé à la mutation du *u* en *e*, par cette considération que déjà *e*, ainsi que nous l'avons dit plus haut, constitue un adjectif de pluralité. En tout cas, on peut juger, d'après ce qui vient d'être exposé, quelle influence énorme le mexicain a exercé sur l'idiome même, qui cependant appartient à une famille linguistique toute différente.

Quélène. Le Tzendale est le seul dialecte de cette langue, pour le parfait intransitif duquel un paradigme de conjugaison nous soit donné. Ce temps s'y forme simplement en remplaçant par *u*, le *x* préfixe, signe du présent, ex. : *X'pazon.* « Je fais » et *Upazon.* « J'ai fait. » Encore un mexicanisme ; toutefois l'identité de la préfixe Tzendale avec celle de Mam, tandis qu'en mexicain, elle est *o*, démontre bien que l'influence de la langue de l'Anahuac n'a pénétré dans le centre Amérique que par l'intermédiaire du mam. Nous donnerons, plus loin, d'autres preuves encore à l'appui de cette manière de voir.

Maya. Pour les verbes de la 1re conjugaison intransitive, obtient ce temps en supprimant la finale *l* précédée d'une voyelle, qui sert pour le présent et l'imparfait, par ex. dans *Nacalincah*, *Emelincah*, *Cimil-in-cah*, c'est-à-dire en réduisant le dit verbe à son radical, que l'on fait suivre du pronom qualifié par Beltram, de *segundo demonstrativo* et qui paraît constituer une simple forme du cas direct. Il y a exception, nous le verrons à l'heure, seulement pour la 3e pers. du sing.

Le signe de la 1re pers. est *en*, ex. *Nac-en.* « Je montai. » *En* constitue la forme directe régulière et complète du pronom. « Je, moi » à son cas direct. Au contraire, *in* qui, on l'a dit plus haut, forme le cas direct de ce pronom en Quiché et en pokome, sert chez les mayas pour le cas oblique. Nous ignorons pour quelle cause, le *i* initial a ainsi été transformé en *e*. Serait-ce que la forme archaïque ayant été, comme en mam *Ain*, litt. « Ille ego, » les deux voyelles se seraient fondues ensemble et transformées en *e*, comme il arrive fréquemment dans une foule d'idiomes ?

Le pronom *ech* (pr. *etch*) de la 2e pers. sing. ; ex. *nac-ech.* « Tu es monté, tu montas » pourrait bien, au fond, être identique avec le *ex* « vous » qui s'en rapproche beaucoup par le sens et n'en diffère que bien peu, au point de vue phonétique. Ce *ex* (prononc. *ech*) n'est autre chose que le *yx* ou *y* « vous » du Quiché *Ex.* du Cakgi, *E* du Mam. etc. Dans beaucoup d'idiômes, du reste, à commencer par le français, le « vous » ne s'emploie t-il pas avec le sens de « Tu, toi ? »

Le pronon de la 3e pers. est, non point *laylo* comme pour la forme isolée, mais *i*, ex., *naci*. Nous nous sommes déjà

efforcé plus haut d'en préciser le sens et la valeur propre, et n'avons point à y revenir ici. Quand aux trois personnes suivantes, elles ne paraissent devoir donner lieu à aucune observation.

Nous avons déjà vu comment se forme le passé des autres conjugaisons et sous conjugaisons intransitives. Il n'y a donc pas lieu d'y revenir ici.

HUASTÈQUE. Ce temps est identique à l'imparfait, si ce n'est que le *l* final de la racine verbale tombe, tout comme en maya. L'on aura donc *Tanintahchiaitz*, *Tanintahchiamal*, « J'ai été fait » au lieu de *Tanintahchialitz*, *Tanintahchialmal*. « J'étais fait. » La finale *malitz* qui n'est indiquée par Tapia, que pour le parfait résulte évidemment de la réunion, l'une avec l'autre, des deux désinences *mal* et *itz* dont nous avons déjà parlé un peu plus haut.

(Voyez le tableau ci-contre).

PLUS-QUE-PARFAIT.

QUICHÉ. Forme ce temps en ajoutant *chic* au parfait en *inak*; ex. : *In logoxinak* « J'ai été aimé » et *In logoxinakchic* « J'avais été aimé. » Ce *chic*, qui signifie « Plus, davantage » a déjà été étudié plus haut, et nous n'avons point à y revenir ici. Son emploi nous semble tout naturel pour exprimer le plus-que-parfait, lequel n'est à vrai dire qu'un passé renforcé.

MAM. Reynoso nous donne sous le tiire de « Otro (preserito) cuyo significado parece ser de tiempo mas anterior » une seconde forme de passé qui nous fait bien l'effet d'être un véritable plus-que-parfait; ex. : *Ma-chim-xtalim* « Ya yo amé » litt. « J'ai eu aimé, j'avais aimé. » Il se forme simplement, sauf à la 1re pers. sing. en remplaçant le monosyllabe initial du parfait simple par *ma* : Ex. : *Ui-xtalim-a* « Tu as aimé » et *Ma-xtalim-a* « Tu as eu aimé, tu avais aimé. » Le particule *ma* possède en Quiché un sens dubitatif ou interrogatif. Elle entre comme affixe dans la composition de beaucoup de mots dont elle modifie la signification de la même manière que le *a* du sanscrit et du grec, par ex., dans *Amritam*, litt. *sine morte*, « boisson d'immortalité, » αθανατος « immortel, » le *in* du latin dans *insipidus*, le *Un*

allemand dans *Unsinnig*, etc. En Yucatèque également, *Ma* équivant à nos particules « Non, ne pas. » De là le sens dérivé de « Avant, avant que » qu'il paraît revêtir en Mam aussi bien qu'en Maya. Dans ce dernier idiome, il désigne parfois même le passé, mais lorsqu'on l'emploie comme suffixe; ex. : *U-ohel* « Je sais » et *U-ohel-ma* « J'ai su. » Ce serait par une métaphore analogue que le sanscrit aurait assigné à *Abhavon*, litt. « Non sum, » de *a* privatif et de *Bhavami* « Je suis, » le sens de « J'étais. » Pour la 1re pers. le procédé de formation est un peu différent. L'on substitue *ma* à la préfixe *ini* du parfait et on lui ajoute la syllabe *chim* dont il a déjà été question, lorsque nous avons parlé du présent de l'indicatif.

Quant au prétendu plus-que-parfait de cet idiôme, cité par M. Pimentel, d'après Reynoso, c'est un véritable composé, renfermant en lui le sens de « despues; » ex. : *Ixtok-chim-xtalim* « despuer que yo habia amado. » On ne doit pas plus le faire entrer dans la conjugaison normale de cet idiôme, que nous ne ferions entrer dans celle des Français, des membres de phrases tels que « si j'avais dit; lorsque je vois; tandis qu'il vient. » En tout cas, ce second passé ou plutôt plus-que-parfait s'obtient en remplaçant la préfixe *ma* du temps précédent par la particule composée *Ixtok.* Celle-ci résulte évidemment de la fusion du monosyllabe *ix* dont nous avons déjà vu le rôle dans la conjugaison Quiché, avec la particule *tok* que le Mam emploie, nous l'avons déjà vu, pour former son imparfait. Il est même assez probable, qu'à l'origine, *Ix* marquait l'imparfait, ou pour être plus exact, une nuance du passé, aussi bien en Quiché qu'en Mam.

Quélène. Nous n'avons pas rencontré d'exemple de ce temps pour le verbe intransitif en Zotzil, mais la comparaison avec le transitif nous porte à admettre qu'il se doit former par l'adjonction de la finale *ox* aux différentes personnes du parfait ; ex. *Ilaghpaz* « J'ai fait, je l'ai fait » et *Ilaghpazox* « J'avais fait, je l'avais fait. » L'origine de cette particule *ox* semble, d'ailleurs, assez obscure, et nous n'entreprendrons pas de l'expliquer ici.

Quant au Tzendale, il se borne à ajouter *ixay* aux différentes personnes du parfait, ex. *Upazon* « J'ai fait » et *Upazonixay* « J'avais fait ; » *Upazat* « Tu as fait » et *Upazatixay* « Tu avais fait. » Dans le *ix* de *ixay*, nous

reconnaissons, sans difficulté, cette préfixe de passé dont l'existence a déjà été constatée en Guatémalien, en Cakgi et en Pokome. Vraisemblablement, la finale *ox* du plus-que-parfait Zotzil a la même origine. On sait que la langue Quélène et dans cette langue, le dialecte en question, ont une tendance prononcée à convertir les autres voyelles et spec. l'*i* en *o*; ex. : Je, moi, *In* en Quiché, en Maya et en Mam; *hoon*, *on* en Zotzil; *hoon*, *hon* en Tzendale; Tu, toi; *A*, *at* en Quiché et en Maya; *haat*, *ăt* en Tzendale; *hoot*, *ot* en Zotzil; Vous, *Yx* en Quiché, *Ex* en Cakgi et en Maya; *Oxuc* (rad. *ox*) en Zotzil, etc. Quant à la finale *ay* du Tzendale, nous y verrions une simple modification du *ey* Zotzil dont il sera parlé plus loin.

Maya. Obtient ce temps, en ajoutant au parfait les deux auxiliaires *Ili cuchi* déjà expliqués; ex. : *Nacen* « Je montai, je suis monté » et *Nacen ili cuchi* « J'étais monté, » litt. *Ascendi-visum-latum*.

Huastèque. Ce temps y consiste dans le parfait dont on remplace la syllabe finale par *lak*, *malak* ou *malakitz*. Remarquons toutefois que dans ce monosyllabe *lak*, le *l* fait partie du radical verbal; *Ak* seul peut passer pour désinence. Nous le rapprocherions volontiers du *Ac* Maya qui signifie « sur, au-dessus, superposé. » Ainsi *Tanintahjalak* signifierait litt. « Super *quod* factus sum. » Les désinences *Malak* el *Malakitz* ne nous arrêteront pas, car elles sont formés des particules *mal*, *ak* et *itz* déjà examinées.

(A continuer). H. de Charencey.

LA DIVINITÉ PERSONNELLE

DANS L'INDE ANCIENNE.

III.

Comment l'homme arrive-t-il à la conception de la divinité? Comment s'établit en lui la croyance en un monde invisible, habité par un ou plusieurs êtres d'une nature supérieure, maîtres absolus de ses destinées présentes et futures? Question bien compliquée, car au moment où nous cherchons à en découvrir l'origine, l'idée de Dieu se trouve déjà toute faite. Si l'on envisage la question *in concreto*, il faut avouer que le milieu soçial est le premier facteur dans la genèse de cette conception. La raison de l'enfant ne fait que poindre lorsque déjà sa mère lui a appris à prononcer avec crainte et respect le nom de la divinité. Bientôt la notion rationnelle se fait jour. Chez l'homme fait, elle devient plus nette, plus constante; chez le philosophe elle sera raisonnée et précise; quelquefois aussi des influences diverses l'obscurciront et même la feront évanouir, mais jamais complètement : elle reprendra souvent son empire d'une manière intermittente, dans des moments de réflexion profonde, de mélancolique tristesse, de remords cuisants, ou lorsqu'un malheur soudain aura plus vivement fait sentir à l'homme la dépendance et l'instabilité de son être. De fait l'influence sociale est le point de départ de l'idée de la divinité : c'est la parole de la mère qui l'éveille d'abord chez l'enfant. Mais la parole n'est qu'un son matériel, le physicien mesure les ondes aériennes qui la transportent; il n'y a pas en elle de pouvoir magique capable de créer les idées. La parole n'est qu'un ensemble de signes par lesquels deux êtres capables de penser conviennent de désigner leurs idées communes. Mais si elle ne peut créer les idées, elle peut servir à les développer : elle est l'instrument de

l'homme qui veut amener son semblable à féconder, à perfectionner les idées qu'il possède déjà. Je ne veux pas dire qu'au moment où la mère apprend à son enfant à balbutier le nom de Dieu, celui-ci en possède déjà l'idée; le mot représente pour lui simplement un je ne sais quoi qu'il ne voit pas, mais qui lui est supérieur et qu'il doit honorer. Mais lorsque sa raison commence à s'ouvrir, cette première croyance lui vient en aide pour développer l'idée que l'homme rattache à ce mot.

Il est bien vrai que nous n'avons pas conscience de ce travail. C'est que le développement primitif de notre intelligence est spontané; l'enfant, le jeune homme pense, raisonne, conclut, mais il ne réfléchit point, il ne se voit pas penser, raisonner, conclure. De là il se fait qu'à un certain âge nous nous trouvons en possession d'une foule d'idées très arrêtées, mais dont nous ne saurions rendre raison, parce que le travail primitif, spontané, a été facile, prompt et a laissé peu de traces. Néanmoins la réflexion aidant nous parvenons souvent, mais non sans peine, à retrouver le fil conducteur : c'est dans ce sens qu'on peut dire avec plus de vérité que Socrate ou Platon que penser, c'est se souvenir.

Or, il est un fait c'est qu'à un certain âge l'homme se trouve en face d'une croyance à un monde invisible auquel il accorde la prééminence sur lui-même et sur tout ce qu'il voit. Nous croyons d'après les faits psychologiques qui viennent d'être constatés qu'il est impossible d'en déterminer l'origine et par conséquent la nature primitive au moyen de l'observation directe : c'est à la réflexion philosophique, s'appuyant, d'un côté, sur la nature et les procédés de l'esprit humain, de l'autre sur la manifestation de cette idée, à s'acquitter de cette tâche.

Toute connaissance humaine débute par la perception sensible. Les idées acquises de cette manière sont élaborées ensuite par l'intelligence, en vertu d'une énergie qui lui est propre. C'est l'intelligence qui nous fait sortir de l'ordre des phénomènes particuliers, et nous élève à la vue de l'universel et de l'absolu. Inutile d'admettre une force cognitive spéciale pour expliquer la conception du divin, de l'absolu, de l'infini. L'esprit humain ne s'élève pas à la vue, à la science intuitive de cet ordre transcendant; il en connaît l'existence,

mais non la nature intime, il ne saisit celle-ci que d'une manière indirecte, négative, réfléchie dans le miroir du monde conditionnel et fini. La raison s'appuyant sur les données indispensables de l'expérience sensible suffit à la construction de l'édifice des connaissances humaines, à quelque hauteur qu'on l'élève.

La conception de la divinité s'explique aisément de cette manière. Comme toute idée rationnelle ou suprasensible elle a son point de départ dans la perception du monde matériel. Or, la présence d'un être peut fournir l'idée d'un autre être supérieur par voie d'analogie et par voie de causalité, soit efficiente, soit finale. La recherche de la causalité elle-même peut s'exercer sur l'activité de l'être, sur la cause interne d'où elle procède, ou la fin qu'elle doit atteindre ; ou bien sur l'existence même de l'être, sur la cause externe qui l'a produit ou la fin pour laquelle il existe. En dehors de la causalité finale (1), il y a donc trois manières d'arriver à la connaissance des êtres suprasensibles. La conception anthropomorphique de la divinité en emploie deux. En effet, pour concevoir le soleil comme un être vivant, animé, il faut deux choses : d'abord chercher la cause de son action ; ensuite attribuer celle-ci à un principe vivant, analogue à l'âme humaine, et *cause interne* de l'activité solaire. Il reste un troisième procédé : c'est la recherche de la cause efficiente de l'existence ; cette cause est nécessairement externe; nul être ne peut se produire, agir, avant d'exister. Dans cette voie la raison doit forcément s'arrêter à une cause

(1) Si dans la recherche des causes finales on s'arrête aux êtres privés de raison, on aboutit à la notion du κοσμος, du monde soumis à un ordre régulier et immuable. L'univers est au service de l'homme intelligent et libre. L'homme lui-même est par sa nature destiné au service de la vérité et du bien. Mais l'homme, être dépendant, n'est pas la vérité, le bien ; il n'est pas sa propre fin. La vérité, le bien, la perfection existent donc hors de lui dans un être qui est sa fin dernière à lui-même, qui est la Vérité, le Bien absolus. Il y a dans les hymnes que nous allons citer des traces d'un culte d'adoration, de louange désintéressée, expression pratique de ces idées. Cependant nous ferons abstraction de ce procédé, parce qu'il suppose l'emploi de raisonnements abstraits dont les peuples primitifs n'étaient guère capables. D'ailleurs ils pouvaient y arriver d'une manière plus facile : la conception de la fin dernière de l'homme se déduit facilement de celle de la cause première efficiente de son existence.

suprême, source première de toute existence; sous peine de nier la causalité elle-même dont elle avait d'abord reconnu la nécessité. En effet, à quelque distance qu'on prolonge la série des causes contingentes, celle-ci reste contingente dans son ensemble non moins que dans ses parties, et réclame toujours un terme final. Les causes intermédiaires ne peuvent servir d'appui à la raison mise en face du problème de l'existence, pas plus que les étages inférieurs d'un édifice ne peuvent rendre raison de la fixité de ceux qu'ils soutiennent, sans les fondements assis dans le sol qui les supportent tous également.

La recherche de la cause interne de l'action des êtres sensibles combinée avec le procédé analogique aboutit à la conception d'un principe actif, intelligent, personnel, *analogue* à celui auquel l'homme rapporte les phénomènes de sa propre activité. Ce procédé suffirait à expliquer la nature des dieux éléments, si à leur caractère anthropomorphe ils ne joignaient un ensemble d'attributs transcendants dont l'anthropomorphisme seul ne peut rendre compte (cf. *Mus.* III, 139 etc). Or ce que nous recherchons ici avant tout c'est l'origine du côté transcendant de la conception des dévatâs. Des considérations précédentes il résulte que la seule voie par laquelle l'esprit humain puisse arriver facilement (1) à une notion de la divinité différente de la notion anthropomorphique, c'est la recherche de la causalité efficiente s'exerçant sur l'existence même des êtres sensibles. L'idée obtenue de cette manière est celle d'une cause suprême, absolue, n'ayant pas elle-même de cause ultérieure.

Rien ne s'oppose *a priori* à ce que l'idée d'une cause première se retrouve à l'origine même de la religion aryaque. De fait, l'homme doué de raison ne peut rester longtemps sans en concevoir l'existence. Cette nécessité résulte de la nature même de l'homme et de ses puissances intellectuelles et sensibles.

Et d'abord cette notion résulte de l'exercice le plus facile de la raison sur les objets qui se présentent nécessairement à son observation. En effet les sens lui offrent sans cesse

(1) Ce mot exclut la causalité finale (cf. note p. 310); il a du reste besoin de preuves qui vont suivre.

le spectacle d'un monde contingent et dans ses parties et, par conséquent, dans son ensemble. Pour le philosophe, le fait est patent, mais peut-être les choses se passaient-elles autrement dans l'esprit des peuples primitifs. On pourrait en voir une preuve dans le fait même qu'ils ont honoré comme des êtres indépendants les forces sensibles de la nature. Ce serait à tort, car ce fait s'explique parfaitement par une erreur sur la nature de l'Être transcendant. Or, les questions relatives à ce point sont abstraites en elles-mêmes, et supposent un esprit habitué à la réflexion sur les choses qui ne tombent pas sous les sens. — Considéré dans sa réalité matérielle, l'univers présente partout le caractère de la contingence. Ce côté inférieur de la nature visible, n'avait pas échappé aux Hindous des temps védiques. Toute la nature, il est vrai, semble animée dans les hymnes; mais le lien entre le principe supérieur qui résidait dans les éléments et la matière qui lui servait d'enveloppe n'était pas si étroit qu'ils n'aient souvent considéré celle-ci comme inanimée. Le fait paraît évident dans des passages comme celui de l'hymne V, 85, 1 — 5. Varu*n*a est représenté ici comme produisant le ciel, la terre, le soleil, le soma, tous les éléments divinisés ailleurs dans les Védas. Il ne s'agit pas ici de génies auxquels il aurait donné l'existence, car toute l'activité attribuée ordinairement à ceux-ci est rapportée directement à Varu*n*a, qui se sert des êtres qu'il a produits comme d'instruments purement matériels (1). Dès lors le caractère contingent de ces êtres ne pouvait leur échapper. D'ailleurs ne voyaient-ils pas l'astre majestueux qui dispense la lumière et la fertilité enveloppé par les ténèbres de la nuit, et pendant le jour même, disparaître derrière un rideau de nuages? Le ciel lui-même ne semble plus exister pendant la nuit sombre, où ni lune, ni étoiles n'éclairent les pas du voyageur attardé. Sans doute, ils reparaissent; et l'homme le plus grossier ne s'imaginera pas qu'ils ont péri pendant le temps qu'ils ont été soustraits à ses regards. Pourtant cette absence momentanée et sensible a suffi pour éveiller en lui l'idée de la possibilité de leur non-existence.

(1) Cf. X, 149,

C'est une idée qui n'est pas au-dessus d'une intelligence d'enfant. Les rishis étaient frappés de la disparition périodique des étoiles. « Ces étoiles placées en haut, on les voit pendant la nuit, où donc peuvent-elles aller pendant le jour? (1) » Ils l'étaient plus encore de leur caractère contingent et fini. « Indra a affermi la terre pour qu'elle ne tombe pas (2). C'est la grande force de ce déva qui soutient les deux mondes, les montagnes, les plaines, les eaux et les cieux (3). » Ailleurs le poète exprime le souhait que jamais la lune ne tombe du ciel (4). D'ailleurs rien de si constant dans le Rig-Véda que la préoccupation de trouver une cause à l'univers, au ciel, à la terre et à tout ce qu'ils renferment (5). Ces considérations ne s'appliquent pas seulement aux êtres visibles considérés isolément, mais encore à l'ensemble harmonieux qu'ils constituent. Les Hindous conçurent de bonne heure la notion du κόσμος, du monde soumis à une marche régulière : l'idée du *rita* se retrouve à chaque page du livre sacré. Le *rita* considéré plus tard comme une entité séparée, ne fut d'abord que la volonté des dieux, surtout de Varu*n*a, assignant aux êtres visibles le rôle qu'ils avaient à remplir dans le concert universel (6).

Ce premier pas fait, la raison en fait inévitablement un second qui l'amène à l'*existence* d'une cause absolue. Si l'univers peut ne pas exister, s'il n'a pas en lui-même la raison de son existence, il réclame une cause distincte de lui. Cette croyance suffisait aux exigences de la raison, qui par là même qu'elle s'arrêtait à la cause de l'univers sans rechercher une cause supérieure, avait atteint spontanément l'idée encore bien vague de l'Être absolu dans son existence. Cette vue si simple aura dû s'offrir à l'aspect des Aryas bien longtemps avant que les rishis eussent cherché

(1) I, 24, 10.
(2) II, 17, 5.
(3) VIII, 15, 2.
(4) I, 105, 3.
(5) I, 91, 22 ; V, 85 ; VI, 44, 23 ; VII, 86, 1 ; VII, 42, 1-85, 6 ; IX, 61, 16-107, 7 etc. — Cf. les textes traduits p. 322 et sv.
(6) Voir M. Müller, Orig. et dével. de la relig., p. 213-231 — dont nous sommes loin de partager toutes les idées dans cette matière, — et Ludwig, Die philos. und relig. Anschauungen des Veda, p. 15.

à pénétrer la manière merveilleuse dont l'Auteur de toutes choses avait affermi, façonné l'univers (1). D'ailleurs elle n'est que l'application du principe de causalité à l'univers contingent. Or la connaissance de ce principe se montre dès les premières lueurs de la raison. L'enfant en fait une application constante et souvent exagérée : ce n'est pas lui qui attribuera au hasard les faits ou les objets dont il est le témoin. Partout au contraire il cherchera une cause. et surtout une cause vivante et intentionnéè. Cette tendance de la raison, cette vue native de l'intelligence tient à l'organisation même de notre faculté cognitive — comme s'exprime M. Deussen, tout en niant la valeur objective du principe (2) — si bien que le principe de causalité se résout facilement dans le principe de contradiction, sans lequel toute pensée humaine devient impossible,

Ce caractère primitif et rationnel du principe de causalité n'est pas contesté même par ceux qui niant sa valeur se mettent par le fait en dehors du sens commun de l'humanité. Ainsi fait Çankara et toute la scolastique vedântiste. Pour eux il existe deux ordres de vérités, les unes pratiques, les autres métaphysiques; contradictoires entre eux; mais conciliables en ce sens qu'ils n'ont de valeur que pour l'état psychologique correspondant. Au point de vue pratique, qui est celui de la raison se basant sur les données des sens, Çankara admet l'existence d'une cause première (3). — Et l'évolution du moi, de l'absolu, ou de l'idée dans le monisme moderne est-il autre chose qu'un nom ou une fiction pour désigner ou remplacer l'énergie primordiale en vertu de laquelle existent les êtres finis et contingents? C'est en vain que l'esprit humain lutte contre les lois qui règlent son activité intellectuelle. Ses efforts les plus désespérés n'aboutissent qu'à venger d'une manière plus éclatante les lois méconnues de la nature et du bon sens.

Mais ce n'est pas seulement par la vue du contingent que la raison s'élève à la connaissance de l'absolu : c'est aussi, et peut-être plus encore, par le sens intime et inéluctable de sa propre dépendance. L'homme, né d'hier et destiné à

(1) Voir les textes traduits p. 322 et sv.

(2) *Das System des Vedânta*, p. 276.

(3) Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 114 et p. 133-135.

disparaître demain, sent combien sa présence dans le monde de la vie est peu nécessaire. Cette pensée se fortifie par les misères de tout genre qui l'accablent. « *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. Qui quasi flos, egreditur et conteritur, et fugit velut umbra, et nunquam in eodem statu permanet* (1). » Sous cette impression, l'esprit s'élève à la connaissance d'un Être suprême, cause de son existence si bornée, avec une facilité et une promptitude qui pourrait faire croire qu'il *sent* la divinité. Cette conscience de la faiblesse et de la dépendance de l'homme vis à vis d'une divinité, arbitre de ses destinées, éclate partout avec force dans les hymnes du Véda.

En effet, il en est bien peu qui ne soient destinés à obtenir le secours des dieux dans les diverses circonstances de la vie ou à apaiser leur courroux excité par le péché. Ce fait démontre à l'évidence que l'Hindou se sentait incapable d'obtenir par ses propres forces les biens qu'il sollicitait ; qu'il ne se croyait pas en état de se préserver des coups du sort, et enfin qu'il se sentait dominé par des êtres dont la volonté était par elle-même la règle du bien. Il serait superflu de citer des passages où le rishi confesse, au moins d'une manière implicite, son insuffisance pour l'acquisition des biens temporels. Il sera plus intéressant d'en citer où il proclame sa faiblesse et sa dépendance morale : « Absous-nous des péchés de nos pères; absous-nous de ceux que nous avons commis par nous-mêmes... Ce n'est pas votre volonté, o Varuna; c'est l'erreur, c'est la colère, les dés, l'aveuglement (qui nous ont fait pécher); un plus puissant est (la cause) du péché d'un plus faible et le sommeil même n'éloigne pas le mal de nous (2). » Cette impuissance morale semble inhérente à la nature même de l'homme. « comme hommes, o Varuna, nous transgressons chaque jour ta volonté (3). »

Enfin, cette croyance à un Être placé en dehors de ce monde, d'une nature inaccessible à l'esprit humain est facilitée par le caractère borné des connaissances humaines.

(1) Job, 14.
(2) VII, 86. 5. 6.
(3) I, 25, 1.

Ce n'est pas l'horizon sensible seul qui arrête le regard, c'est le brin d'herbe lui-même qui nous refuse la vue de sa nature intime. Au reste, chaque jour nos connaissances s'étendent, et tout nous fait croire qu'il nous restera encore quelque chose à apprendre le lendemain. C'est la conscience de ce caractère borné de nos connaissances, uni à l'instinct qui nous pousse à pénétrer l'inconnu placé au delà, que M. Müller appelle, d'une manière étrange, la vue de l'Infini, source première de toute religion (1).

Ainsi donc les sens extérieurs et les sentiments les plus intimes conduisent l'homme d'une manière irrésistible à la perception rationnelle de l'*existence* d'un Être absolu. Cette croyance est facilitée, provoquée peut-être par l'inconnu, dont l'expérience nous révèle l'existence, par delà ce que nos sens et notre raison nous ont fait connaître.

Mais il est temps de placer ici une observation importante. Les considérations qui précèdent ne tendent nullement à transformer les pasteurs incultes de la Haute-Asie en philosophes appliqués à la solution des problèmes les plus ardus de la métaphysique. Nous ne leur attribuons dans ces matières qu'une connaissance spontanée (2) et confuse. L'Arya ne concevait pas la cause première par une définition philosophique, il ne se la démontrait point par des arguments en forme, mais il arrivait par l'exercice naturel, presque nécessaire de ses facultés intellectuelles à la croyance en un Être auquel il s'arrêtait comme au terme final des causes. — Au reste il n'y a pas de différence essentielle à établir entre la connaissance du philosophe et celle de l'homme vulgaire. Les notions que ce dernier conçoit d'une manière directe et souvent confuse, le premier les approfondit par la réflexion, les précise et les définit. La raison en est simple. Les facultés humaines sont les mêmes partout et toujours : elles ne diffèrent que par le degré de perfection naturelle ou acquise. D'un autre côté les objets soumis aux investigations de la philosophie sont de ceux dont la

(1) Peu importe que la valeur probante de ces arguments ne soit pas admise par tout le monde. Il suffit d'avoir montré leur caractère éminemment rationnel, humain, et d'avoir ainsi rendu probable qu'il a été fait de bonne heure par les Aryas.

(2) Nous attachons à ce mot le sens de (connaissance) directe non réfléchie.

connaissance certaine est une condition indispensable de la vie physique et morale. Il est donc inutile d'admettre une activité rationnelle, spéciale, révélatrice des vérités religieuses, une espèce d'instinct religieux comme le fait M. Müller. Nous demandons pardon à l'illustre professeur d'Oxford de le contredire sur ce point qui est la base de son système religieux; mais il n'est point possible de passer à côté de cette théorie directement opposée à la thèse qui vient d'être exposée.

Pour M. Müller la religion n'est, à l'origine, qu'une affaire de foi, de sentiment; ce que l'homme adore, c'est l'Infini. L'Infini n'était d'abord guère plus que l'infini — l'indéterminé (1) ? sensible; plus tard, il devint l'idée plus distincte, plus rationnelle d'un Être vivant, suprême, essentiellement distinct de tout ce monde présente même de plus excellent. Quant à la manière dont cette croyance s'établit primitivement dans l'esprit humain, nous la trouvons exposée brièvement dans son livre : « *Science of language* » t. II, p. 413 et sv. Examinant la question de l'identité du mot qui exprime à la fois Dieu et le ciel matériel, il n'admet pas l'existence de deux idées distinctes, soit chronologiquement, soit logiquement. Il trouve que les explications données dans ce système sont trop extérieures, qu'elles supposent trop de réflexion. Puis il expose ainsi sa propre solution. « Née de l'impression sensible du ciel brillant, élevé, sans limites, le sentiment de la divinité reçut une impulsion d'activité dans l'esprit humain. Alors l'imagination, en formant le langage, désigna cette impression sensible par le mot ciel, exprimant en même temps et dans le même acte indivisible, le mouvement pieux de l'esprit, et cela par le même mot, devenant le nom du Dieu (suprême). La distinction que nous faisons aujourd'hui entre ces deux choses, et qui est la cause ordinaire de la difficulté que nous éprouvons à comprendre la mythologie, n'avait pas encore été faite par les hommes primitifs qui, en prononçant le mot « ciel » l'appliquaient, par la pensée à un être vivant, animé et actif, et qui, en prononçant le mot « Dieu » l'appliquaient au ciel visible, lumineux, azuré. »

(1) *Origine et développement de la religion*, p. 33 et suiv.

L'idée du ciel-élément unie dans une même conception avec celle d'un dieu vivant représente assez bien les dieux-éléments dans le Rig-Véda. De plus, le texte cité montre que l'auteur ne parle pas seulement d'êtres plus ou moins supérieurs, mais d'une divinité proprement dite, indépendante et maîtresse de l'homme. Comme il n'est pas facile de saisir nettement ce que l'auteur entend par l'Infini, dans son ouvrage. « *De l'origine*, etc. » — et qu'il n'y expose nulle part d'une manière résumée la manière dont il conçoit l'union des deux idées comprises dans la conception des dieux-éléments, nous préférons discuter ce texte plus précis. Or, la solution qui s'y trouve donnée n'est — nous le disons à regret — que l'exposé amplifié de la question même. Ne nous arrêtons pas à discuter si le nom d'imagination est bien choisi pour désigner cette faculté en vertu de laquelle l'esprit humain conçoit et dénomme ses idées. Pour le reste, il est parfaitement admissible que l'idée de la divinité ait été provoquée par la vue de l'immensité des cieux. Mais comment ? M. Müller, sans rien nous apprendre à ce sujet, la montre incontinent en activité. Cependant les idées ne naissent pas dans l'esprit humain comme ces organismes inférieurs qu'autrefois une science imparfaite faisait éclore spontanément. Dire qu'une idée apparaît soudain devant la conscience éveillée par la vue du ciel, c'est constater un fait, ce n'est pas l'expliquer. Ensuite comment se fait-il que « l'imagination » ait donné le même nom au ciel matériel et au « mouvement pieux de l'esprit » (ou plutôt, sans doute, à l'objet de ce mouvement) ? Pour cela, il faut tout au moins qu'il ait eu l'idée du ciel et celle d'un autre objet uni plus ou moins intimement au premier. Dira-t-on que le ciel était considéré comme animé par un être suprême, à la manière de l'homme dont le corps matériel est vivifié par une âme intelligente ? Mais qui ne voit-on que ce procédé suppose un véritable raisonnement, basé à la fois sur le principe de causalité et sur une analogie supposée ? — Voilà cependant le seul sens que nous puissions attacher à la dernière phrase de M. Müller. « L'homme appliquait par la pensée (c'est-à-dire il appliquait l'idée de ...) le mot ciel à un être vivant, et le mot Dieu au ciel matériel. » Ici M. Müller admet distinctement deux idées, mais il nie que

ces deux idées aient représenté deux êtres distincts. Et en cela nous pouvons parfaitement lui donner raison. Seulement il se met en contradiction avec lui-même, et laisse encore une fois sans réponse le problème à résoudre. En somme nous admettons avec M. Müller non-seulement qu'en désignant par le même mot l'élément et le Dieu vivant, l'homme n'a pas conçu deux êtres différents, mais encore qu'il n'a pas distingué d'une manière précise les deux principes dont il plaçait l'existence dans une même entité. Mais cela n'empêche pas que les deux idées aient existé dans son esprit; l'homme peut connaître sans voir qu'il connaît; en d'autres termes la connaissance rationnelle ne suppose pas nécessairement la réflexion.

L'idée fondamentale de M. Müller, c'est que l'idée de la divinité est une affaire de sentiment, d'imagination, de foi : cette dernière expression ne désigne autre chose chez l'auteur que l'espèce d'instinct qui persuade l'homme de l'existence d'êtres suprasensibles, et se confond ainsi avec les précédentes. Mais l'imagination ne produit que des combinaisons fantastiques, qui, semblables aux nuages, prennent toutes les formes, au gré des vents du hasard. Le sentiment lui-même, s'il n'est guidé par la raison, n'est qu'une succession de mouvements psychologiques capricieux. Tout cela répond-il bien à l'idée de la divinité, idée constante et invariable dans plusieurs de ses traits essentiels ? Tous les dieux du Rig-Véda sont immortels, indépendants, adorables. Rappelons en particulier l'hymne VII, 86, 2, adressé à Varuna (Voir la trad. p. 323).

C'est comme si le rishi nous disait dans un langage plus vulgaire : « Varu*n*a a fait les deux mondes,—V. est le vengeur du mal moral. — V. est en colère contre moi ; (donc) j'ai péché. — Je suis entièrement dépendant de Varu*n*a. — V. a le pouvoir de nous rendre heureux. » Sont-ce bien là les rêves d'un homme éveillé — ou l'expression d'un sentiment vague et incertain ? — Car tel est toujours le sentiment dès qu'il n'est pas appuyé sur la raison ? N'est-ce pas plutôt le langage d'un homme en pleine possession de sa raison, exprimant ses convictions les plus intimes ?

Au reste, cette théorie est inutile pour le but qu'on veut attiendre. On veut par là expliquer le fait que des peuples

sans culture intellectuelle aient conçu des idées auxquelles la philosophie n'est arrivée qu'après de rudes labeurs. Mais cette difficulté se reproduit identiquement sur une foule d'autres points. Que de volumes écrits pour éclaircir des notions comme celles d'être, cause, effet, unité, nombre, vérité, art, temps, espace, droit, devoir ! Que de théories et de lois sur les conditions et l'exercice du droit de propriété ! Que de commentaires sur leurs applications dans les cas particuliers! Or toutes ces idées se trouvent, souvent très imparfaites, il est vrai, chez l'homme le plus simple, Dira-t-on que toutes ces idées sont produites par l'imagination, le sentiment, ou je ne sais quel instinct aveugle, sous prétexte qu'elles sont trop abstraites pour avoir été élaborées par un homme sans culture intellectuelle ? Heureusement, il est une observation psychologique facile à faire et qui explique parfaitement la difficulté : c'est la distinction de la connaissance spontanée, vulgaire, et de la connaissance réfléchie, philosophique.

Le développement primitif de l'intelligence a lieu dans un sens direct. L'enfant, l'homme qui ne s'occupe point de travaux intellectuels raisonne, mais il ne se voit point raisonner : il n'observe point la marche de son esprit à la recherche d'une vérité : rien d'aussi pénible dans les commencements — et même plus tard — que de fixer l'attention sur les faits internes de l'âme. Ce procédé est d'ailleurs entièrement conforme à la nature de l'intelligence, destinée à voir la vérité. Le raisonnement n'est en somme qu'un moyen pour arriver à cette vue. Le travail intermédiaire, comme tout ce qui procède de la nature se fait facilement, rapidement ; l'esprit ne s'y arrête pas ; là n'est point son but : tel le navigateur pressé d'arriver au terme de sa course, ne s'attarde pas à considérer les flots qu'il traverse. Mais est-ce là une raison pour nier le moyen dont l'esprit s'est servi? Niera-t-on aussi le mécanisme compliqué de l'œil parce que la vision s'accomplit d'une manière instantanée ?

Cependant il arrive un moment où l'esprit humain se replie sur lui-même, il veut scruter les connaissances acquises, considérer de plus les croyances qu'il a reçues de ces ancêtres : c'est le début de la philosophie. Mais comment vérifier la certitude des résultats acquis, si ce n'est en les rat-

tachant à quelques principes qu'il est impossible de mettre en doute ? C'est alors que commence l'œuvre du philosophe. Il lui faut refaire le chemin par lequel la nature l'a conduit jusqu'alors, se rappeler les étapes par où il a passé. Entreprise longue et pénible, car ce chemin, il ne l'a guère considéré, le but à atteindre a absorbé son attention : or l'attention est la condition du souvenir, dont la persistance et l'énergie sont en raison directe de son intensité. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il reste une foule de questions sur lesquelles les philosophes se disputent encore inutilement, et qui seraient résolues par le fait s'il était possible de pénétrer dans l'intelligence naissante d'un enfant pour en surprendre la genèse logique.

Il n'y a donc nulle difficulté à tirer de l'état intellectuel des peuples primitifs contre cette hypothèse que l'on peut *a priori* regarder comme hautement probable, à savoir que dès son origine la religion aryaque (nous entendons parler surtout de la religion prévédique et même indo-éranienne) connaissait un Être suprême, cause première et maître de l'univers.

Mais notre but n'est pas de résoudre la question de l'état religieux primitif des Aryas à coups de syllogismes. En procédant d'une manière dogmatique dans ce travail, nous n'entendons point donner la haute main aux arguments *a priori* qui dans les recherches historiques doivent occuper la dernière place, mais seulement procéder avec toute la clarté possible dans ces matières fort obscures par elles-mêmes. Aussi reconnaissons-nous sans tarder que par elle-même l'argumentation qui précède ne peut légitimer aucune conclusion positive : mille causes accidentelles peuvent avoir jeté hors de sa voie naturelle l'esprit de nos lointains parents. Elle n'aura de valeur que si les textes peuvent démontrer 1° que l'Inde ancienne connut l'Être suprême tel qu'il vient d'être décrit ; 2° que cette conception n'est point de date récente, mais remonte aux origines. Il serait bien téméraire de vouloir établir la seconde thèse avec une entière certitude : on peut s'estimer heureux d'arriver, dans ces matières, à un résultat probable : nous n'espérons rien de plus.

L'un et l'autre point ont déjà été traités incidemment dans le précédent article, où il s'agissait d'exclure l'anthro-

pomorphisme primitif (1). C'est en Varu*n*a que l'idée de la cause première est réalisé d'une manière claire et complète.

Varu*n*a est l'auteur du ciel, de la terre et de tous les êtres qu'ils renferment ; c'est lui aussi qui envoie sur la terre le liquide qui doit la fertiliser : « 1. Je veux chanter au roi universel le cantique élevé, profond, aimé, au glorieux Varu*n*a. 2. Sur les arbres il étendit l'atmos hère ; il (plaça) la force dans les coursiers, le lait dans les vaches ; lui, Varu*n*a a déposé la sagesse dans les cœurs ; dans les eaux, le feu ; dans le ciel, le soleil ; le soma, dans (le creux) des rochers. 3. Varu*n*a a lâché le réservoir ouvert en bas, sur les deux mondes et sur l'atmosphère ; lui, le roi de l'univers entier, il en a arrosé la terre comme la pluie arrose le grain. 4. Varu*n*a arrose le sol, la terre et le ciel, lorsqu'il veut (produire) du lait ; alors les montagnes s'enveloppent de nuages, et ceux-ci laissent échapper les héros. 5. Je veux proclamer cette puissance merveilleuse du glorieux Asura Varu*n*a ; debout dans l'atmosphère, il s'est servi du soleil comme d'une mesure pour mesurer la terre (2). »

Varu*n*a gouverne le monde : ses volontés sont les lois inébranlables que suivent les créatures, et que ne sauraient troubler les hommes méchants. Il est le roi universel, indépendant et omniscient de l'univers qu'il dirige. « L'Asura qui possède tout, a établi le ciel ; il a mesuré l'étendue de la terre. Le roi universel a pris place dans les mondes ; tout (ce qu'on y voit) sont les lois de Varu*n*a (3). » — « En toi, (ô Varu*n*a), qu'on ne peut tromper, sont placées comme sur une montagne les lois inébranlables (4). » — « 7. Il connaît la trace des oiseaux qui volent dans l'air, il connaît les vaisseaux de la mer. 8. Il connaît la marche du vent large, élevé et puissant, et ceux qui leur commandent. 9. Lui le sage, à la volonté immuable, s'est assis dans (ses) demeures pour tout gouverner. 10. De là il voit toutes les choses cachées (aux autres), considérant ce qui est fait et ce qui est à faire... 13. Portant un manteau d'or, Varu*n*a a revêtu sa parure éclatante, ses émissaires sont assis autour

(1) Cf. *Muséon*, t. III, n° 1, p. 139 et suiv.
(2) V. 85, 15.
(3) VIII, 42, 1.
(4) II, 28, 8.

de lui. 14. Les hommes méchants ne cherchent pas à lui nuire, ni les malveillants. 15. Et il s'est fait une gloire parmi les hommes : elle est entière, elle est dans notre intérieur (1). »

Le grand roi Varu*n*a est l'ami des hommes aussi longtemps qu'ils n'enfreignent pas ses volontés ; mais dès qu'ils veulent troubler l'ordre qu'il a établi, il se montre plein de courroux et frappe le téméraire de ses armes toujours prêtes à tomber sur le coupable.

Cependant la colère du dieu n'est pas implacable. Le pécheur qui, reconnaissant sa faiblesse et avouant son ingratitude proclame la grandeur et la sagesse de Varu*n*a, ne se retire pas sans éprouver le retour des faveurs du dieu. « Je me suis dit ceci, comment pourrai-je être uni avec Varu*n*a ? Laquelle de mes offrandes agréera-t-il sans colère : Comment pourrai-je, l'esprit satisfait, porter mes regards vers le dieu (devenu) propice. 3. J'interroge, ô Varu*n*a, désireux de connaître ce péché ; je m'approche des hommes sages, répétant partout ma demande. Les sages m'ont dit tous cette même (parole) : c'est Varu*n*a qui est irrité contre toi. 3. Quel a été le péché (commis) pour lequel tu veux frapper ton chantre excellent, ton ami, dis-le moi, ô Dieu qu'on ne peut tromper, ô divin, et que, sans péché, je m'approche de toi plein de zèle (pour t'offrir) mes hommages. 5. Délie-nous des crimes de nos pères ; délie-nous de ceux que nous avons commis par nous-mêmes. O roi, délie Vasishtha, (qui se reconnaît) semblable à un voleur de troupeaux, (délivre-le) comme le veau est délivré de ses liens. 6. Ce n'est pas notre volonté, ô Varu*n*a, c'est l'erreur, c'est la boisson, c'est la colère, les dés, l'aveuglement (qui nous ont fait pécher) ; un plus puissant est (la cause) du péché d'un plus faible, et le sommeil même n'éloigne pas de nous le mal. 7. C'est pourquoi, pur de péché, je veux servir, comme un esclave, le déva propice et puissant ; lui, le déva secourable, a rendu sages les insensés ; plus sage encore lui-même, il a conduit les sages à la fortune. 8. Que ce chant de louange, ô Varu*n*a, soit déposé dans ton cœur, ô divin. (2) »

(1) I, 25, 7-15, cf. V, 85, 6 ; VII 87, 1.

(2) VII, 86, 2-8, cf. I, 25, 1-5 ; II, 28, 5-11 ; V, 85, 6-8 ; VII, 87, 7 ; VII, 88, 5-7.

La description qui précède ne rappelle-t-elle pas l'idée de la cause première telle qu'elle apparaît à l'intelligence humaine considérant les êtres qui l'entourent ? N'est ce pas là, d'un autre côté, l'Être que l'âme humaine, troublée par le remords, ou pressée par la douleur ou la crainte se représente comme l'auteur bon, saint et juste de son être faible, imparfait et souvent coupable ? Qu'on nous permette de citer encore l'hymne vii, 89. C'est la plainte touchante d'un malheureux, affligé d'hydropisie : la souffrance lui a rappelé ses fautes : il en accuse la faiblesse ou l'égarement de son esprit et implore le pardon de Varu*n*a, le roi puissant : « Ah, puissé-je, ô Varu*n*a, ô roi, ne pas aller dans la maison terre ; aie pitié, ô (roi) très puissant, pardonne. 2. Lorsque j'erre en chancelant, semblable à une outre gonflée, (ô roi) très puissant, aie pitié etc. 3. C'est toujours par la faiblesse de l'intelligence que j'ai marché à l'encontre (de tes lois), ô pur, aie etc. 4. Placé au milieu même des eaux le chantre a été atteint par la soif, aie etc. 5. Quelque faute que nous, hommes, ayons commise contre la race divine, lorsque sans le savoir nous avons troublé tes lois — ne nous punis pas, ô déva, pour ce péché.

Il n'y a pas de doute possible, nous avons affaire ici à la notion très distincte de l'Être personnel suprême, tel qu'il se révèle à la raison humaine soit par la vue des phénomènes de la nature, soit par ceux de la conscience. Quelques-uns des traits essentiels de cette notion se retrouvent dans Indra, Savitar, Agni, Soma, etc., mais d'une manière incomplète, inconstante et accessoire. Il n'en reste pas moins vrai que le culte religieux qui leur est rendu, et plusieurs des qualités qui leur sont attribuées, ne s'expliquent que par une assimilation implicite et pratique avec la cause suprême de l'univers, comme nous le verrons bientôt.

Mais avant d'aller plus loin, il est indispensable de nous occuper un moment d'une opinion généralement admise, à savoir que Varu*n*a aurait pour caractère primitif et essentiel de représenter la voûte céleste recouvrant le monde : de là dériveraient tous les autres caractères qu'il revêt dans le Rig-Véda. Cette opinion nous semble être en contradiction avec les faits, et n'avoir d'autre base que le dogme peu évident du progrès continu et de l'état grossier des reli-

gions primitives. Mais si l'on veut arriver à des conclusions positives, ou du moins probables, il est nécessaire de s'appuyer sur des documents que nous possédons. Or, les hymnes adressés à Varu*n*a peuvent se diviser en trois classes : ceux où il est invoqué seul et où il est invoqué en compagnie soit d'Indra, soit de Mitra. Il est clair que c'est surtout dans les hymnes de la première catégorie que nous devons chercher les traits qui lui sont propres. Or, comme nous l'avons vu dans ceux-ci, Varu*n*a est bien l'auteur, le roi du ciel, mais jamais le ciel lui-même. La voûte céleste, le ciel revêtu de lumière ou enveloppé de ténèbres, n'est que son séjour, son vêtement. M. Hillebrandt, dans une savante monographie consacrée à l'étude de Varu*n*a, soutient la théorie que nous combattons ici. Pour lui tous les traits qui composent la figure de Varu*n*a forment un ensemble harmonieux, résultat du développement logique de son caractère fondamental et primitif de voûte céleste (*der allumfassende Himmel*) (1). Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser de cette dernière assertion. Pour le moment il s'agit d'examiner l'appui que la thèse de l'auteur reçoit des textes védiques. A la page 14 de son étude, l'auteur rassemble les passages destinés à prouver que Varu*n*a est la voûte céleste. Il commence par faire observer que Varu*n*a désignant étymologiquement celui qui enclot, recouvre, il faut admettre que c'est dans les textes qui le représentent comme tel qu'il faut chercher la conception attachée primitivement à ce nom. Il y a à faire valoir contre ce raisonnement, d'abord que l'étymologie défendue par le savant auteur est loin d'être certaine, pas plus que l'équation Varu*n*a = οὐρανός. En second lieu, lors même qu'il en serait ainsi, il n'y aurait guère de conclusion positive à tirer de ce fait. M. de Harlez, qui vient d'interrompre ses vastes travaux sur l'éranisme pour explorer, avec sa perspicacité et sa promptitude de coup

(1) Hillebrandt, *Varuna und Mitra*, p. 1-4 et p. 70-71. Il est vrai que l'auteur ne parle que d'une extension de la notion primitive (*Ausdehnung des Begriffes*), mais la phrase suivante montre bien qu'il s'agit d'une extension logique de l'idée. « Celui qui contient toutes choses en lui-même est aussi le créateur du monde qu'il embrasse. » — Au reste, M. H. s'oppose absolument à ce que l'on croie que « les anciens poètes (de l'Inde) soient sortis des bornes d'une conception rationnelle (*vernünftige Anschauung*) de leurs divinités. »

d'œil ordinaires, le champ de l'histoire religieuse de la Chine, me fournit à ce sujet un point de comparaison bien fait pour montrer le peu de solidité de l'argument de M. Hillebrandt. Les anciens livres chinois connaissent un Seigneur suprême (*s'añti*), auquel ils attribuent toutes les qualités d'un dieu personnel et unique. Souvent le nom du dieu est remplacé par celui de Tien, qui signifie le ciel. En d'autres endroits le Tien désigne clairement le ciel matériel. Si d'un autre côté on considère qu'il est parfois question d'un maître du Tien, il faudra bien avouer que le Tien comme dieu suprême n'est qu'une conception symbolique. Au reste il sembe difficile à admettre qu'un peuple aussi peu fantaisiste que les chinois aient conçu le ciel physique comme le maître de l'univers et l'arbitre des destinées humaines.

Et nous-mêmes n'employons-nous pas le mot ciel dans le sens de Dieu, Providence. Cet idiotisme est de création française et chrétienne ; les Latins n'employaient pas leur *coelum* dans ce sens. Or le Dieu chrétien est à coup sûr personnel et purement spirituel. — Passons aux textes où M. Hillebrandt croit trouver la confirmation de son opinion sur Varu*n*a désignant la voûte du ciel. A notre avis il n'en aucun qui ait une valeur probante, il en est même qui nous semblent prouver le contraire. Mais il n'y a lieu d'examiner ici que les textes empruntés aux hymnes où Varu*n*a est invoqué seul. Ils sont au nombre de cinq. Les voici, d'après la traduction de l'auteur lui même : « Il a enclos (*rings umschlossen*) les nuits, il a établi les aurores par sa sagesse, il a, (sous une forme) visible, enclos l'univers tout autour (1). » Ce passage ne prouve pas nécessairement la thèse du Dr Hillebrandt, pas plus que le v. 7 du même hymne (2), ils peuvent s'entendre aussi bien de l'action de Varu*n*a s'étendant à toutes choses. Ou peut les appliquer encore au ciel visible considéré comme le séjour de la divinité qui l'habite. S'ils étaient isolés, on devrait laisser la question douteuse. Mais il n'en est plus ainsi lorsqu'on lit l'hymne entier

(1) RV. VIII, 41, 3.

(2) « Qui s'étend comme un vêtement sur les mondes, embrassant étroitement tous les êtres » etc.

et qu'on s'arrête à considérer les vers 9, 10. « Varu*n*a, à qui (appartiennent) les êtres brillants et au regard étendu qui se trouvent au-dessus des terres et remplissent les trois (espaces) supérieurs, V. possède une demeure inébranlable ; il commande aux sept... Il a, selon sa volonté rendu blanches les noires (nuits) (les revêtant) d'un vêtement (de lumière) — il a construit la demeure antique — il a soutenu, comme n'étant pas né, par une colonne, les deux hémisphères. » Évidemment le maître du soleil et de la lune, l'architecte de la demeure antique, le soutien du ciel et de la terre n'est pas le ciel visible. Au reste quel besoin d'assigner un séjour à la voûte étoilée ? Le second texte cité est le suivant : « Les trois cieux sont placés en lui et les trois terres au-dessous (des cieux), (formant un groupe) de six (1). » Ces expressions doivent avoir un sens figuré, à moins de dire que poète s'est complu à dire des choses contradictoires, car au v. 2. Varu*n*a est distingué du ciel et de la terre. « Entre ces deux hémisphères élevés se trouvent, ô Varu*n*a, toutes tes créatures chéries. « L'auteur continue ses citations : « Portant un harnais d'or, Varu*n*a a revêtu (son) vêtement (*hülle*) ; ses émissaires sont assis tout autour de lui (2). » Peu importe que le harnais d'or et les émissaires désignent la lumière ou les étoiles comme le vêtement du ciel, synonyme de Varu*n*a : le sens figuré ou symbolique est requis, puisqu'au v. 20 Varu*n*a est distingué du ciel sur lequel s'étend son empire : « Toi, ô sage, tu commandes à toutes choses, au ciel et à la terre. » On pourrait nous objecter qu'il serait également légitime d'interpréter les passages où Varu*n*a apparaît comme distinct du ciel par ceux où il semble confondu avec lui. Mais nous ferons remarquer que les premiers sont très clairs et les seconds fort obscurs (... *freilich oft... phantastisch und* dunkel, dit le Dr Hillebrandt, p. 14, op. c.). En outre les derniers sont en opposition avec son caractère général (p. 322 et sv.), au lieu que les autres y rentrent complètement. Dans ces conditions notre exégèse est la seule légitime.

Il reste deux textes qui nous paraissent prouver juste-

(1) RV. VII. 87, 5.
(2) RV, I, 25, 13.

ment le contraire de la thèse qu'ils devraient établir, à savoir que Varu*n*a n'est pas le ciel. Ce sont les suivants : « Je suis allé à ta demeure élevée, à ta maison aux cent portes, etc. Varu*n*a, dont les volontés sont immuables, s'est assis dans sa demeure, (pour exercer) l'empire universal, (lui) le sage... » M. Hillebrandt dit que le séjour de Varu*n*a est le ciel, mais il affirme que cette demeure est identique avec le dieu qui l'habite. Voilà certes un paradoxe qui mériterait quelque démonstration. En attendant qu'elle nous soit fournie, nous continuerons à voir dans ces textes la preuve très claire de notre thèse, que Varu*n*a n'est pas le ciel visible dans les hymnes où il est invoqué seul.

Quant aux hymnes à Varu*n*a-Indra, ils sont le résultat de tendances éclectiques, conciliatrices, mais où cependant la lutte des deux cultes se fait parfois sentir. Varu*n*a y apparaît d'ordinaire comme le Roi universel. Parfois il subit l'influence de son compagnon, et apparaît comme lui glouton et violent (1). Dans tout cela il n'y a rien d'incompatible avec l'hypothèse que nous défendons. Dans les hymnes à Varu*n*a-Mitra et aux Adityas, Varu*n*a ne se distingue guère des autres ; il y partage avec eux l'empire du monde (2). Cependant tandis que Mitra, Aryaman révèlent clairement leur nature élémentaire, il serait difficile, sinon impossible d'y découvrir des preuves pour démontrer que Varu*n*a est le ciel visible. Au reste il importerait peu que Varu*n*a apparût comme dieu-élément dans quelque hymne. On conçoit aisément que les Hindous, après avoir donné dans leur religion la plus grande place aux génies cosmiques, aient assimilé à ceux-ci des divinités dont le caractère primitif était bien différent. C'est ainsi que les *R*ibhus après leur apothéose devinrent des rayons du soleil (3).

Il reste donc acquis que d'après les hymnes du Rig-Véda

(1) R. V., IV, 41, 7 ; VI, 68, 11 ; VII, 82, 3.

(2) Cependant Mitra est representé comme le serviteur de Varu*n*a. VII, 82, 5.

(3) Voir F. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*, 291 et suiv. Dans ce travail le savant auteur traite successivement avec une vaste érudition et une critique rigoureuse des sources tout ce qui a rapport à l'existence historique et à la déification postérieure des *R*ibhus.

le caractère fondamental de Varuna est celui d'un Être personnel, suprême, auteur et maître du monde.

Mais il ne suffit point d'avoir prouvé l'existence d'une notion de la cause première dans la religion védique; il nous faut rechercher en outre si elle y est de date récente, ou si, au contraire, elle remonte jusqu'aux origines. La solution de cette dernière question est essentielle si l'on veut se rendre un compte exact de l'influence de cette idée sur la religion védique, et de ses rapports avec les autres éléments dont se compose la notion si complexe de la divnité dans les hymnes.

Au sujet de l'origine de la conception d'une cause suprême, trois hypothèses seulement sont possibles. Commençons par écarter celle d'un développement logique dans ce sens que la notion de la cause première se serait dégagée peu à peu de celle des génies élémentaires. Ces deux notions sont contradictoires. En effet, les génies de la nature en tant qu'ils sont unis avec celle-ci en ont le caractère borné, instable et contingent (cf. p. 312). Il n'est pas possible de les faire sortir de leur sphère particulière sans leur attribuer ce qui est en dehors de leur nature primitive. Encore moins peut-on leur attribuer la naissance du monde où ils se trouvent compris : ce serait leur attribuer l'action avant l'existence. L'union de ces deux notions est donc le résultat d'une confusion et non d'un développement d'idées, comme le veut M. Hillebrandt (1). Cette confusion peut s'expliquer de deux manières. Ou bien la naissance de l'idée d'un Être suprême, auteur de l'univers est simultanée ou postérieure au culte des éléments : cet être, par suite de son caractère vague et mystérieux, aurait été confondu dès l'abord avec l'un ou l'autre, ou successivement avec chacun des génies élémentaires. Ou bien cette idée se dégagea assez bien dès l'origine, pour que l'Être suprême fût connu et honoré comme distinct de son ouvrage, et ce ne serait que par suite d'une décadence des idées religieuses qu'on en serait venu à le confondre avec les génies de la nature visible.

En soi le premier procédé — qui offre de l'analogie avec

(1) *Varuna und Mitra*, p. 70-71.

l'hénothéisme de M. Müller — ne présente rien d'improbable. Malheureusement les faits lui sont décidément contraires. Les Hindous, bien loin de débarrasser la conception de la divinité de l'élément visible et fini, les confondirent de plus en plus, si bien qu'ils aboutirent à la doctrine de l'unité universelle, où la divinité personnelle n'est plus qu'un nom. Il faudrait donc admettre cette étrange conséquence que la religion hindoue après avoir, par suite d'un développement naturel, dégagé la notion élevée de la cause première des idées grossières auxquelles elle se trouvait mêlée, se soit retournée tout à coup vers son point de départ pour s'y arrêter sans retour. Car, il faut bien le remarquer, la notion de la divinité personnelle disparaît de l'Inde après l'époque védique pour ne plus reparaître — et encore d'une manière fort imparfaite — qu'à la suite d'influences chrétiennes ou mahométanes.

L'autre hypothèse qui consiste à reporter la notion de la divinité suprême jusqu'aux origines ne donne lieu à aucune difficulté. Depuis longtemps le Dr Roth a montré que des conceptions religieuses, plus élevées, plus spirituelles ont précédé le naturalisme védique (1). Il n'y a pas d'objection sérieuse à tirer de la thèse du progrès continu contre l'idée d'une décadence religieuse des Aryas de l'Inde. Cette théorie philosophique est bien plutôt une affirmation hardie qu'une vérité évidente ou appuyée d'arguments irréfutables; la placer à la base de recherches avant tout historiques, récuser toute conclusion en opposition avec elle, ce serait sacrifier à un dogmatisme aveugle les intérêts de la jeune science des religions dont les résultats sont loin, malgré toutes les affirmations contraires, de favoriser toujours la théorie en question. Au reste, le caractère éminemment rationnel, *humain* de cette manière de concevoir la divinité est à lui seul une raison de soupçonner son existence à l'origine même de toute religion.

Cette hypothèse explique évidemment le fait de la présence de la notion de la cause première dans les hymnes. Quant à la confusion de cette notion avec des éléments hétérogènes, c'est un point qu'il nous restera à examiner dans

(1) Z. D. M. G. t. VI, p. 76 et suiv.

un prochain article. Remarquons seulement ici l'avantage que présente la seconde hypothèse sur la première pour l'explication de ce fait. En effet, si l'on admet cette dernière, il faudra dire que l'esprit humain, au moment même où il acquérait, par un travail spontané, la notion de l'*existence* d'un Être, Auteur du monde, le confondait avec son ouvrage. Or, il est d'expérience que l'intelligence, dans ses actes spontanés est doué d'une sûreté de vue qui a fait admettre par certains philosophes un instinct intellectuel infaillible. Cela est vrai aussi longtemps du moins que son activité s'exerce sur des objets sensibles, sur les principes fondamentaux ou sur les conclusions qui s'en éloignent peu. Il en est autrement lorsque l'homme dépourvu d'éducation philosophique veut scruter des notions purement abstraites ou supra sensibles. Ici la nature lui refuse ce secours presque infaillible dont elle l'avait muni pour la connaissance des choses indispensables à sa vie matérielle et morale. Aussi n'y a-t-il pas de quoi s'étonner que les Hindous aient confondu la *nature* de la divinité avec les êtres les plus excellents du monde visible : c'est que les idées relatives à la nature de la divinité sont éminemment abstraites et mystérieuses. Or, dans l'hypothèse qui place à l'origine de la religion védique la notion de l'existence de la cause première, la confusion d'idées dont il s'agit, s'explique aisément par cette dernière observation. On pourrait objecter que rien ne s'oppose à ce que les anciens Hindous, dès qu'ils connurent l'existence d'un Être suprême, aient cherché à se rendre compte de sa nature, et qu'ainsi, l'on puisse reporter jusque là les conceptions naturistes qui dominent dans les Védas. Il n'y a là rien d'impossible, mais les faits ne semblent guère s'accorder avec une telle supposition. La conception de Varuna, tel que nous l'avons étudié, envisage l'Être suprême simplement dans son existence, comme auteur du monde, possédant les attributs qui dérivent de cette qualité; c'est en vain qu'on y chercherait quelque considération de sa nature intime. D'un côté l'on n'a pas encore démontré par le Véda que Varuna soit le ciel visible (cf. p. 308 et sv.); de l'autre il n'y a point de trace d'une conception immatérielle ou panthéistique dans les hymnes qui lui sont spécialement adressés. L'épithète d'Aditya, où l'on pourrait trouver quel-

que trace de panthéisme, et qu'il reçoit même dans ces derniers, doit se rapporter à des spéculations postérieures. Aditi qui a certainement précédé les Adityas est une conception exclusivement indienne. Or, le Varuna des hymnes remonte jusqu'à l'époque indo-éranienne, comme nous allons le voir (1).

La ressemblance depuis longtemps reconnue entre Varu*n*a et Ahura Mazda réclame également l'hypothèse que nous avons admise comme la plus probable. Il est clair que ce fait s'explique sans difficulté si l'on admet que la notion de l'être créateur remonte jusqu'aux origines indo-éraniennes. Il en est tout autrement si on la regarde comme le résultat d'un développement ultérieur. Dans ce cas on est obligé d'admettre la conséquence suivante. La religion des Indo-Éraniens purement ou principalement naturiste à l'origine, se développa dans des sens différents lorsque les deux peuples qui la professèrent se furent séparés. Dans l'Éran elle aboutit à un système presque monothéistique où la divinité personnelle et créatrice occupa le rang suprême. L'Inde, au contraire, finit par effacer cette notion en confondant Dieu et le monde dans l'unité universelle. Néanmoins il s'est fait qu'à un moment donné la religion indienne dévia si bien de sa marche régulière qu'elle dégagea d'une manière complète l'idée du dieu personnel, de manière à présenter une ressemblance momentanée avec sa sœur de l'Éran. Il faut avouer que c'eût été là un procédé bien extraordinaire, et qu'il serait peu philosophique d'admettre sans nécessité.

Il résulte de ces considérations que fort probablement la religion prévédique, même à l'époque indo-éranienne, connaissait la divinité comme cause première, comme Auteur et Roi de l'univers. Dans l'article précédent nous avons reconnu que l'anthropomorphisme ne suffit pas pour expliquer les caractères communs aux dieux-éléments. Nous venons de montrer dans celui-ci qu'en dehors de cette conception de la divinité, il ne reste que celle de la cause

(1) Les Adityas n'ont rien de commun avec les Amesha-Çpentas de l'Avesta comme l'a démontré M. de Harlez. Voir : *Origines du Zoroastrisme* dans Journal Asiatique, 1878, p. 63 et suiv.

première, facile à acquérir même par l'homme dépourvu de culture intellectuelle. D'un autre côté les textes védiques et les faits connexes tendent à reporter cette idée jusqu'aux origines. Il reste maintenant à expliquer les caractères des dévatâs en tenant compte de ce nouvel élément. Si nous y réussissons, nous aurons atteint le but de cette première partie, et par là même fortifié d'un nouvel argument la thèse qui vient d'être établie.

Ph. Colinet.

(A continuer).

MEDICA.

C'est chose assez connue qu'avant le déchiffrement des inscriptions cunéiformes, l'histoire ne parlait que de Mèdes Aryens, et qu'on a supposé des Mèdes Touraniens uniquement pour expliquer l'emploi d'un dialecte touranien entre le persan et l'assyrien dans les inscriptions trilingues des rois de Perse. Dans un mémoire publié l'année dernière, nous nous sommes efforcé de démontrer que les Mèdes Touraniens n'ont jamais existé et qu'il faut les effacer de l'histoire (1). Nous n'avons pas travaillé inutilement. M. Sayce reconnaît que nous avons réussi en partie, que nous avons au moins prouvé que les Mèdes Touraniens, en tant qu'issus du texte de second ordre des monuments persans, sont imaginaires. Il ajoute, il est vrai, que nous avons eu en cela peu de mérite à cause de la faiblesse des raisonnements sur lesquels repose l'existence des Mèdes Touraniens tels qu'on les a conçus avant lui (2). Mais il nous semble inutile de discuter ce point. Libre aux grands assyriologues qui prétendent avoir conquis les Mèdes Touraniens à l'histoire par le moyen indiqué, de prendre leur part du compliment : nous acceptons la nôtre en toute humilité, et pour mieux rassurer sur nos dispositions, nous déclarons d'avance qu'à notre avis, il y aura encore moins de mérite à montrer l'invraisemblance de certaines vues plus récentes sur le même sujet.

Le savant professeur d'Oxford maintient en effet les Mèdes Touraniens sur une base nouvelle, et voici comment.

Les inscriptions assyriennes parlent à différentes reprises d'un pays ou d'un peuple de Manda. Assarhaddon donne le nom d'homme de Manda à Tiuspa, un chef des Gimirrai, généralement identifiés avec les Cimmériens classiques et le Gomer de la Bible ; Nabonide, roi de Babylone, applique la même dénomination aux sujets d'Astyage, qui régnait sur les Mèdes et sur plusieurs autres peuples ; Cyrus, comme nous l'avons remarqué le premier, fait des hommes de Manda une des trois grandes divisions de son empire après la prise de Babylone. Des deux passages des tablettes assyriologiques (3) où se rencontre le mot Manda, l'un semble dire que le peuple ainsi désigné envahira la Babylonie, si tel phénomène se produit, l'autre, suivant M. Sayce, applique la dénomination aux Elamites (4).

De ces données, nous avons conclu que *Manda* était une dénomination

(1) *Le peuple et l'empire des Mèdes.* Bruxelles 1883.

(2) M. Sayce a formulé ses jugements dans la *Contemporary Review*, juillet 1883, et dans l'*Academy*, 22 décembre 1883.

(3) W. A. I., t. III, pl. 64, col. ligne 7, et pl. 61. col. 2, n° 2, l. 21

(4) *Muséon*, t. II, p. 598

générique s'étendant aux Cimmériens, aux Mèdes, et peut-être à d'autres peuples. Cette conclusion ne dérangeait pas l'histoire: elle était dictée par un esprit conservateur. M. Sayce au contraire a édifié sur les mêmes renseignements une de ces thèses qu'il aime à qualifier de *revolutionnaires*. D'après lui, *Cyaxare réunit d'abord sous son sceptre une partie des Mèdes, ou des Madai des inscriptions assyriennes, tribus hétérogènes qui habitaient à l'est du Kurdistan. — Parmi ces tribus les unes, établies en premier lieu dans le pays, étaient touraniennes, les autres étaient aryennes : ce sont les tribus touraniennes que Cyaxare réunit d'abord sous son sceptre. — Ce prince ayant ensuite conquis une partie de l'Asie, fixa le siège de son empire à Ecbatane dans l'Ellibi, qui était le pays des Manda ou tout au moins en faisait partie. — Les écrivains grecs et probablement les écrivains persans avant eux confondirent les mots Manda et Mada, et donnèrent ainsi le nom de Médie au royaume d'Ecbatane.*

Ces idées ont été exposées par M. Sayce dans son *Herodotos* (1), pp. 436-439, et à l'errata au commencement du volume. En ce qui concerne l'identité du royaume d'Ellibi (ou Illibi) des inscriptions assyriennes et du royaume de Médie des écrivains grecs, il s'est aussi exprimé dans le *Muséon*, t. II, p. 598.

La distraction attribuée aux écrivains persans est inconcevable : on affirmerait avec autant de probabilité que les Carthaginois de Polybe et de Tite-Live étaient en réalité les Numides. Il est vrai que l'auteur de l'assertion nous a également demandé d'admettre que tous les peuples de l'antiquité, sans en excepter les Perses, se sont trompés sur la nationalité de Cyrus, et que ses nouvelles exigences ne dépassent pas la mesure des précédentes. Mais comment sait-il que les anciens auteurs persans, dont on n'a pas une ligne, ont confondu Manda avec Mada? Bien qu'il ne s'explique pas là-dessus, on devine facilement sa pensée. De ce qu'il admet que Ctésias, dont il fait quelque cas, a réellement puisé les éléments de son histoire dans les archives des rois de Perse, il a conclu forcément que les historiographes de ces monarques avaient déjà commis la confusion. Car d'après Ctésias, qui est censé les reproduire, les sujets d'Astyage, les habitants du royaume d'Ecbatane, étaient les Mèdes. Le nouveau commentateur d'Hérodote s'est aperçu un peu tard de l'extrémité à laquelle la logique le réduisait : il signale l'erreur des écrivains persans, non dans le corps de son ouvrage, mais à l'errata, comme s'il s'agissait d'une simple faute d'impression. Que serait-il arrivé, s'il avait réfléchi plus tôt? Il se serait peut-être avoué qu'il se heurtait au témoignage de Ctésias précisément en un point où cet historien aurait difficilement ignoré ou altéré la vérité.

Du reste le royaume d'Ecbatane, même suivant l'idée qu'en donne

(1) *The ancient empires of the east, Herodotos I-III*, with notes, introductions, and appendices. London. 1883.

M. Sayce, était bien le royaume des Mèdes. Il avait eu pour fondateur un prince mède, ses éléments primitifs et essentiels étaient médiques, et si sa capitale était située en Ellibi (ce que nous sommes loin d'admettre), cela ne changeait point sa nature. Le prétendre, c'est comme si l'on soutenait que l'empire turc est mal nommé, et qu'il s'appellerait de son vrai nom *l'empire grec* parce qu'il a son siège à Constantinople.

Les inscriptions assyriennes qui placent l'Ellibi aux confins de l'Assyrie, de la Médie et de l'Elam, et le distinguent nettement du pays de Mada, ne nous obligent point à l'identifier avec le pays d'Ecbatane. Il nous semble fort probable que les Ellibiens sont les Elyméens de Strabon (Ἐλυμαῖοι). Ce géographe dit expressément que les Elyméens sont différents des Susiens (ou Elamites), et il les en distingue par un trait essentiel, tandis que les Susiens ont servi tous les maîtres, ont maintenu leur indépendance contre les Perses et les Macédoniens (1). L'identité des noms est assez plausible *Ellib* a pu devenir *Elym* dans la bouche des Grecs de l'époque macédonienne comme *Sennachérib* est devenu *Sennacherim* dans le livre de Tobie.

Le touranisme des soi disant Mèdes primitifs réunis sous le sceptre de Cyaxare n'est nullement prouvé. M. Sayce l'appuie uniquement sur l'impossibilité de trouver à certains noms médiques une étymologie aryenne ou sémitique. Il oublie que ce procédé a donné naissance à plusieurs fables débitées de nos jours au nom de l'assyriologie sur l'histoire ancienne de l'Orient.

Il donne aussi comme chose acquise à l'histoire que le Kastarit des inscriptions d'Asarhaddon est un roi de Médie, et il l'identifie avec Cyaxare. Or voici tout ce que l'on sait de positif sur Kastarit.

Un fragment du règne d'Asarhaddon conservé au British Museum nous apprend que Kastarit, préfet de la ville de Karkassu, proposa à Mamitiarsu, chef mède, de s'unir à lui contre Asarhaddon. Un autre fragment montre la ligue conclue, et Kastarit marchant à la tête de *soldats qui étaient des Gimirriens, des Manniens et des Mèdes*. Les contingents sont énumérés dans cet ordre, les Mèdes viennent en dernier lieu. A la tête de ces troupes, Kastarit enlève aux Assyriens la ville de Khartam et d'autres places (2).

Sur un troisième fragment, un assyriologue assure avoir lu : *Kastarit roi des Mèdes.* Malheureusement nous avons cherché en vain ce précieux document au British Museum, dans la collection qui est censée le contenir, et deux savants des plus habiles en fait de paléographie assyrienne, M. Pinches et le P. Strassmaier, n'avaient pas mieux réussi avant nous. Or il faudrait une certitude absolue pour utiliser la donnée dans une étude historique. Kastarit en effet n'est pas désigné comme Mède dans les fragments connus, qui semblent plutôt insinuer le contraire.

(1) Strabon, XI, XIII, 6, et XV, III, 2.
(2) Les fragments cités sont cotés S. 2005 et K. 4668.

Dans le premier, Kastarit sollicite l'alliance d'un chef déterminé par sa nationalité médique, et il est lui-même simplement désigné comme chef de la ville de Karkassi, qui n'est point rattachée à la Médie; dans le second, il marche à la tête de soldats de trois nations parmi lesquelles les Mèdes occupent le dernier rang. Il est donc regrettable qu'on refasse l'histoire sur une base aussi incertaine, pour ne rien dire de plus.

Plusieurs assyriologues font de l'Asarhaddon des fragments cités un Asarhaddon II, qui serait le dernier roi de Ninive et le témoin de sa chute. Nous avons dit ailleurs pourquoi nous voyons en lui Asarhaddon, fils de Sennachérib. Qu'il nous suffise de reproduire ici une vue de M. Sayce sur ce sujet.

Il dit en parlant des fragments relatifs à Kastarit : *Ce ne sont que des copies informes du scribe, la prise de Ninive n'ayant peut-être pas permis d'en prendre de meilleures. Les caractères sont en conséquence d'une lecture exceptionnellement difficile* (1). Ainsi dans les dernières angoisses de la lutte les Assyriens se seraient préoccupés de transmettre à la postérité le récit de leurs défaites!... Cela ne peut être. Puisqu'il existe des documents assyriens parlant de Kastarit et des Mèdes, il est probable que la guerre soutenue contre eux s'est terminée par quelque chose à quoi la rédaction officielle a su donner l'apparence d'une victoire. Les fragments dont il s'agit peuvent fort bien se rapporter au règne d'Asarhaddon Ier, le seul prince de ce nom dont l'existence soit constatée. Dans les inscriptions assyriennes, les défaites ne sont jamais rappelées par le monarque qui les a essuyées; elles le sont quelquefois par des rois postérieurs, qui se glorifient de les avoir réparées, chose impossible après la ruine de Ninive.

Le goût du paradoxe et des thèses révolutionnaires est singulièrement nuisible à M. Sayce. C'est ainsi qu'il a commis de graves erreurs par le désir de déprécier outre mesure Hérodote. Citons quelques exemples.

Hérodote, à en croire son nouveau critique, donne à entendre qu'il parlait onze langues étrangères, et il insisterait principalement sur sa connaissance de l'égyptien (2). Mais Hérodote a soin de dire lui-même qu'il se servait d'un interprète en Egypte (3).

Hérodote aurait *pris au sérieux* le dire d'un égyptien qui plaçait les sources du Nil un peu plus haut qu'Éléphantine, en Egypte même (4). Voici la vérité sur ce point. Un Égyptien voulut faire croire à Hérodote

(1) *Babylonian Literature*, p. 79.
(2) Page XXVI.
(3) II, 125.
(4) There is clear evidence that Herodotos never ascended the Nile higher than the Fayûm. Had he done so he would not have lavished such praise upon the labyrinth and been silent over the wonderful buildings of Thebes, *nor would he have gravely repeated the story* — due probably to the misunderstanding of his dragoman — *which made the Nile rise at the city of Elephantinê.* —

que le Nil sortait d'un abîme à l'endroit indiqué et formait deux courants, dont l'un se dirigeait vers le nord et l'autre vers le sud. Mais Hérodote, loin de répéter gravement la chose, dit que c'était probablement *un pur badinage* (1). Il affirme que tous les Egyptiens, les Lybiens et les Grecs qu'il a interrogés, ignoraient où étaient les sources du Nil, et il les suppose toujours à une immense distance de l'Egypte (2).

L'introduction, les notes et les appendices de l'*Herodotos* renferment quantité d'assertions semblables.

M. Sayce nous reproche d'avoir trop accordé à Hérodote et pas assez à Ctésias, dans notre travail sur l'histoire des Mèdes, et de fait nous avons plus de respect pour Hérodote que son nouveau commentateur. Nous nous gardons bien cependant de le suivre en aveugle et d'accorder indistinctement la même créance à toutes les parties de son histoire. Quant à Ctésias le peu de confiance que nous avons en lui n'a rien d'étonnant, si l'on considère que M. Sayce qui a essayé çà et là de le réhabiliter un peu, ne parvient pas à l'utiliser une seule fois pour l'histoire des Assyriens et des Mèdes dans les dissertations qu'il a publiées à la suite du texte des trois premiers livres d'Hérodote. Qu'il nous dise donc ce que nous aurions pu en tirer nous-même.

A. Delattre, S. J.

LA LANGUE ET LA LITTÉRATURE NÉO-HÉBRAÏQUE (3).

Au xvi[e] et au xvii[e] siècle, les savants chrétiens étudièrent avec ardeur et succès la vaste littérature postbiblique des Juifs ; édifice immense, labyrinthe dont la merveilleuse construction se poursuit jusqu'au moyen âge et dont les gigantesques proportions échappent encore aujourd'hui aux règles de la critique. Deux causes principales avaient poussé à cette étude. L'exégèse dépendait, dans l'interprétation du texte hébreu, des écoles rabbiniques ; il fallait donc connaître leurs ouvrages. Puis, la vivacité des polémiques confessionnelles imposait à tout le monde la connaissance du Judaïsme rabbinique, afin d'y trouver des armes. Lorsque plus tard l'explication de l'Écriture s'émancipa de l'influence des Rabbins et que la controverse se calma, la littérature juive fut aussi délaissée par les savants chrétiens, au grand détriment de la science, qu'elle avait été, au temps de Buxtorf, cultivée avec zèle (4).

(1) Οὗτος δὲ ἔμοιγε παίζειν ἐδόκεε, dit-il (II. 28) en parlant de l'Egyptien qui lui donnait ce curieux renseignement. La traduction : *Hérodote répète gravement*, est pour le moins trop libre.

(2) Voir surtout II, 22, 33, 34.

(3) *Lehrbuch der neuhebraeischen Sprache und Litteratur von* Herm. L. Strack *und* Carl Siegfried. I. *Grammatik der neuhebraeischen Sprache von* Carl Siegfried. II. *Abriss der neuhebraeischen Litteratur von* Herm. L. Strack. Karlsruhe und Leipzig, 1884, xii-132 s.

(4) *Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden.* Leipzig, 1845, p. 8.

Mais dans les derniers temps, la grammaire et la lexicographie de la langue de l'Ancien Testament ont participé au progrès incessant de l'orientalisme, et l'explication grammatico-historique de la Bible a repris le premier rang dans l'exégèse. Voilà pourquoi l'érudition chrétienne a rendu à la littérature postbiblique des juifs toute son attention et s'y est adonnée avec une recrudescence d'ardeur. Et cela à bon droit. En effet, un examen renouvelé de l'herméneutique et de l'exégèse de la *Mischnah* et du *Talmud*, aussi bien que de l'interprétation homilétique *(Hagada)* jettera, sans aucun doute, par une critique persévérante et un travail approfondi, de vives lumières sur l'influence de cette exégèse relativement à l'exégèse chrétienne. En tous cas, il demeure établi qu'on ne saurait en aucune façon écrire l'histoire de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament sans tenir compte de celle des juifs, qui met en plein jour le développement historique de l'exégèse chrétienne.

Le mérite d'avoir introduit les procédés scientifiques dans l'examen des sources talmudiques appartient sans conteste au Rabbin Abraham Geiger, connu d'ailleurs par d'importants travaux. Convaincu de la valeur de la littérature juive postbiblique et animé d'un vif désir d'en faciliter l'étude systématique et surtout celle de la *Mischnah*, il composa en 1845 à Breslau, un manuel de la langue de la Mischnah. Il y exposait les lois qui transformèrent l'hébreu classique au point d'en faire l'idiome de la Mischnah, et la manière dont ce dernier modifia et s'assimila des éléments ou apparentés ou étrangers. Dans ce livre, la connaissance de la grammaire hébraïque était supposée : aussi l'auteur ne répétait-il pas ce qui la concerne. Voilà pourquoi cette esquisse grammaticale de la langue de la Mischnah se réduisait à l'exposé des divergences qui la séparent de l'hébreu. Pendant la même année, Geiger fit suivre ce manuel d'un « livre de lecture de la langue de la Mischnah. » C'est une chrestomathie de la Mischnah, peu développée sans doute ; mais, aujourd'hui encore, très propre à donner une idée nette de la langue, de l'esprit et du caractère de ce fonds principal de la littérature rabbinique et en faciliter l'étude. Le manuel et le livre de lecture de Geiger reçurent de la critique de l'époque des suffrages mérités : ce sera l'éternel honneur de Geiger d'avoir ravivé l'intérêt pour l'étude des sources religieuses et scientifiques du Judaïsme postbiblique. Pourtant, le manuel surtout semble aujourd'hui bien démodé et au dessous des progrès de la science contemporaine. On y rencontre sans doute des observations très utiles : ce n'est pas à proprement parler une grammaire, mais plutôt une collection de matériaux rassemblés dans ce but. Pour être un véritable manuel, le travail de Geiger manque de conclusions systématiques, d'ordre et de juste distribution de la matière. Des points importants sont laissés de côté ; d'autres sont traités avec trop de détails pour des commençants. Lorsque Geiger dit à la page 17 que la langue de la Mischnah étant le développement de l'hébreu biblique, il

serait inutile et peu pratique d'en écrire une grammaire complète, ce motif allégué est très peu plausible. Car on est aujourd'hui d'un avis tout opposé. On est fermement convaincu qu'une étude approfondie de la littérature juive postbiblique est possible seulement à condition de connaître au moins dans ses points principaux les écarts qui séparent la langue hébraïque récente de l'hébreu classique. C'est le seul moyen de se préserver avec quelque certitude des contre-sens qui peuvent résulter de l'ignorance d'une forme ou d'une construction.

Voilà pourquoi nous devons saluer chaleureusement l'apparition d'une nouvelle grammaire de l'hébreu récent, à l'heure où les universités allemandes ont donné à l'étude de la littérature rabbinique un essor si vigoureux. Le Dr Carl Siegfried, professeur de théologie à l'Université d'Iéna, a entrepris d'appliquer à la langue néo-hébraïque les principes mis en œuvre pour un exposé systématique de la grammaire. M. Siegfried, qui recueille depuis des années de nombreux éléments pour la composition d'une phonétique, était bien préparé à la tâche qu'il a assumée. Que cette tâche ait été accomplie avec le zèle, le tact et le soin qui distinguent tous les travaux de l'auteur, c'est ce que prouve à l'évidence chaque page du livre.

Essayons de donner un aperçu de la riche matière qu'il contient.

Après une introduction sur la langue de la Mischnah, en général et la façon dont on avait précédemment abordé cette étude, Geiger commençait, très mal à propos, par traiter des mots araméens et grecs de l'hébreu moderne ; puis venait la formation des mots, ensuite on retournait à la phonétique déjà traitée en partie dans l'étude des mots étrangers. M. Siegfried au contraire, après une introduction préliminaire (§ 1) qui oriente parfaitement dans les origines et le développement du dialecte néo-hébraïque, commence à juste titre par l'écriture (§ 3) et présente ensuite avec une clarté merveilleuse une étude de la phonétique, relativement très développée (§ 4-25), mais où ne règne pourtant aucune confusion. L'étendue assez considérable de cette partie doit être attribuée à la richesse des exemples qui constituent une addition notable à la phonétique. De la phonétique nous passons à l'étude des formes, dont le premier chapitre (§ 26) est consacré aux interjections et le chapitre deuxième (§ 27-35) aux formes démonstratives, qui çà et là peut-être, surtout dans le tableau des démonstratifs composés, auraient besoin d'être complétées. Dans le troisième chapitre (§ 36-74) il est parlé du nom. Cette section est traitée avec toute la rigueur scientifique, et en même temps avec une clarté et une simplicité qui ne laissent rien à désirer. On passe toujours du simple au complexe. Ainsi par exemple dans la flexion nominale, il est d'abord question de noms à formes propres (§ 37,54), qui donnent lieu à des formes de racines bilitères (§ 37) et de racines trilitères (§ 38-50), à des formes intensives de racines trilitères (§ 51-52) et à des formations à consonnes redoublées

(§ 53-54). On arrive de là aux substantifs à formes complémentaires (§ 55-66) et enfin aux mots étrangers non sémitiques (§ 67). Une question particulièrement intéressante est celle des formations nouvelles des mots-racines de l'hébreu biblique. Signalons aussi dans le dialecte néo-hébraïque les nouvelles racines et les dérivés dont le caractère est pourtant hébraïque ou du moins sémitique. Geiger les traitait trop souvent comme des acquisitions entièrement nouvelles, alors que certainement elles appartiennent au trésor linguistique de l'hébreu dont nous sommes loin de posséder toutes les richesses dans les livres bibliques. Peut-être M. Siegfried aurait pu dans cette partie de son travail accorder plus d'importance aux transformations de sens dûes à des influences araméennes et à des faits historiques, par exemple à la persistance de l'emploi des termes relatifs au droit et au culte.

La théorie des prépositions (chap. IV, § 75, 76) et surtout celle des conjonctions (§ 77-84) est nettement présentée et appuyée d'exemples choisis très à propos. On doit trouver toute naturelle la prépondérance spéciale accordée aux conjonctions, car le dialecte néo-hébraïque est beaucoup plus riche en particules que l'ancien hébreu.

Des motifs analogues expliquent pourquoi les observations les plus importantes de la syntaxe ont été données à cette endroit. Ces remarques trouvent aussi place çà et là dans la lexicographie ; mais en tout cas, on a bien fait à notre avis de renoncer à un exposé spécial des lois syntaxiques du dialecte néo-hébraïque. La syntaxe de cette langue n'aura droit à une théorie complète que le jour où nous possèderons un essai systématique et approfondi pour l'hébreu classique, comme celui que Nöldeke a composé pour le syriaque et le mendaïte.

La grammaire se termine par l'étude du verbe (chap. V, § 85-106), où règne la même clarté que dans celle des noms. Ici encore les lois formatives sont distinctement formulées. En effet l'auteur distingue soigneusement entre les pertes subies dans les racines par amincissement, contraction, effacement de différences peu sensibles et la compensation par formations externes ; comme, par exemple, dans les racines de l'intensif. L'auteur corrige plusieurs erreurs de Geiger. Il remarque par exemple que malgré la rareté des cas où le *Pu'al* est une forme verbale pure, le participe du *Pu'al* est cependant très fréquent (§ 89). L'*Hithpa'el*, que Geiger signale comme relativement rare, doit au contraire être considéré comme fréquent tant au sens réfléchi qu'au passif (§ 90).

Pour résumer notre appréciation, nous devons dire que l'auteur mérite tous nos éloges pour l'étude consciencieuse des sources, l'érudition, la critique et la connaissance étendue des travaux de ses devanciers. Si l'on tient compte de ce fait que cet exposé succinct, mais clair et complet de la langue néo-hébraïque comprend à peine six feuilles d'impression on devra bien appliquer à M. Siegfried le mot de Goethe : « c'est à la pensée renfermé dans de justes limites qu'on reconnait la touche du maître. »

La seconde partie du *Manuel* comprend une indication bibliographique de la littérature néo-hébraïque et des sources où l'on peut puiser pour cette étude. Elle est due à la plume de M. Herm. L. Strack, professeur à Berlin que des travaux critiques sur le texte de l'Ancien Testament et surtout la publication d'une savante grammaire hébraïque ont fait connaître avantageusement du public savant. M. Strack, qui du reste a aidé son collègue M. le professeur Siegfried de ses conseils et de sa collaboration assidue dans la composition de la grammaire, M. Strack a pour but, dans son histoire de la littérature juive, comme il nous l'indique aux premières lignes de sa préface (1), de donner à celui qui aborde l'exégèse rabbinique une vue d'ensemble sur les principaux ouvrages et une introduction facile à des études plus approfondies. Pour prouver que cette bibliographie est faite avec le soin et les développements convenables à son but, il suffira de transcrire les titres des différentes parties de cette esquisse. Le lecteur verra par ce seul coup d'œil combien ce travail est de nature à faciliter ses progrès dans le domaine de la littérature néo-hébraïque. Voici ces titres : I. Histoire littéraire (y compris les revues et les catalogues non hébraïques). II. Mischnah. III. Talmud. IV. Tosephta. V. Midraschim. VI. Ouvrages postérieurs de l'exégèse légale (*Halakha*). VII. Interprétation et philologie. VIII. Histoire (y compris la géographie et les antiquités). IX. Poésie. X. Philosophie et théologie (y compris la controverse). XI. Le Judaïsme allemand. XII. Les auxiliaires de l'étude du dialecte néo-hébraïque, comprenant les subdivisions suivantes : Polygraphes. — Lexiques. — Abréviations. — Grammaires. Chrestomathies (Anthologies, Recueils de littérature). — Travaux sur la Mischnah. — Sur les livres exégétiques.

Nous terminons ce compte-rendu en adressant aux auteurs la prière de ne pas tarder à nous donner la troisième partie de leur œuvre, savoir la chrestomathie avec un glossaire et un tableau des principales abréviations. Puisse alors l'ouvrage complet donner une nouvelle vie, une impulsion puissante à l'étude si importante, à tant de points de vue, de la littérature juive.

Jena, février 1884. EUGÈNE WILHELM.

UN MS. KARSHUNI DU MUSÉE DE LIVERPOOL.

Le Musée de Liverpool possède un Ms. Karshûni contenant plusieurs traités religieux, et comme c'est le seul manuscrit oriental, pour autant que je sache, qui se trouve dans une collection publique du nord de l'Angleterre, j'ai cru qu'une description en pourrait être de quelque intérêt. Je dois à l'obligeance du courtois directeur du Brown-Museum, M. Gatty, d'avoir pu examiner ce manuscrit au mois de novembre passé.

Ce manuscrit, marqué M : C : 12087 au catalogue, a 6 1/2 × 2 pouces anglais et contient 194 feuilles. Les feuilles 187-8 ayant été perdues, on

les a remplacées par des feuilles plus modernes et plus grossièrement écrites. D'après une note latine écrite à la fin, il semble que ce manuscrit a appartenu à Théodore Preston, de l'université de Cambridge (Coll. SS. Trin.) et a été acheté à Damas, en 1848. Comme dans les autres manuscrits de ce genre, les titres des divers traités sont écrits en rouge, avec des pointes noires, le texte en noir avec des pointes rouges. Les feuilles ont été marquées tout récemment au crayon et en ordre inverse. La date en est fixée par le colophon (f. 1), dont deux lignes sont oblitérées, mais où l'on peut lire en suite :

« ... L'ermite Jonan, le curé [ܟܘܪܝ = Arab. خوري, chanoine, parochus] Basile, le prêtre Malcha, et le prêtre Wahabe ܘܗܒܗ. Que Dieu ait pitié de moi en vertu de la bénédiction de leur prière. Amen. »

« Ceci a été [écrit] en l'an 1825 d'Alexandre le Grec, fils de Philippe de Macédoine. Gloire à Dieu pour toujours. Amen. »

La date du manuscrit ne remonta donc qu'à l'an de J. C. 1514 ou 1513.

L'écrivain semble s'appeler au commencement « Jalû ». Voici le contenu du mauuscrit :

1. Fl. 194. « Jalû commence, avec l'assistance de Dieu très haut et sa grâce directrice, à écrire la narration d'Haker le *hakîm* (sage ou médecin), et de ce qui lui est arrivé avec les fils de sa sœur Adân, et avec le roi d'Egypte. »

2. Fl. 166. « Il commence, avec l'assistance de Dieu, à écrire le panégyrique dit par notre Père saint Théodose [écrit ܬܐܘ ܕܘܣܝܘܣ], Patriarche d'Alexandrie, le jour de la fête du Prince des Anges, Michel, qui est le 8 novembre. Et il a dit beaucoup de choses en faveur de la charité et des aumônes, les mettant en rapport avec [mot douteux, qui me semble être ܥܢ = عن] le Prince des Anges, Michel, ministre des bienfaisants. Qu'il élève leurs œuvres à Dieu et concède toutes leurs demandes ! Vraiment, celui qui donne avec joie est cher à Dieu.

« Et il a parlé aussi en faveur [ܡܢ ܐܓܠ = من اجل] des Saints, ce qui est dans les livres ; ces [saints] que le Prince des Anges, Michel, a aidés et délivrés de leurs adversités et misères. Dans la paix de Dieu. Amen. »

3. Fl. 113. « Fin du panégyrique de l'ange Michel, selon la vérité [ܥܠܝ ܚܩܝܩܗ = على حقيقة, selon le texte correct]. »

3. Fl. 113. « Au nom de Dieu miséricordieux, plein de miséricorde, il écrit le panégyrique prêché par le saint Père Athanase en faveur de [v. supra] l'ange Michel et qui doit être lu le 8 novembre. Que sa prière soit avec nous ! Amen. »

4. Fl. 101. « Au nom de Dieu, etc..., il commence à écrire le miracle de l'ange Gabriel annonçant le premier miracle. »

5. Fl. 86. « Au nom, etc..., il commence à écrire la vie de Salomon, le roi sage, fils du roi David, roi d'Israël. »

6. Fl. 78. « Au nom, etc..., la vie de David le prophète, et sa vision qui

est la figure de l'incarnation du Messie ; et son commandement à Salomon son fils ; et la dispute de l'ange Michel avec Satan. Dans la paix, etc. »

7. De fl. 58 jusqu'à la fin suivent des extraits des évangiles apocryphes « de l'Enfance » et « de la Jeunesse », se rapportant aux Mages, à Hérode, à Joseph, et trente miracles empruntés aux mêmes sources.

M. le professeur Lamy m'informe qu'il n'y a point de discours sur l'archange Michel ni parmi les *Opera Genuina* de saint Athanase, ni parmi les *Supposititia* insérés dans l'édition de Migne ; mais qu'il y a un autre Athanase, patriarche d'Alexandrie vers l'an 497. Le panégyrique est peut-être l'œuvre de celui-ci.

Quant à Théodose, patriarche lui aussi d'Alexandrie, ajoute M. Lamy, il est mort en 550, après une vie fort troublée. Ces deux patriarches ont été monophysites.

Je dois plusieurs explications relatives à ces textes à mon ami, M. le marquis Georges Sahb ; il me fait observer que le style arabe de ce manuscrit est souvent très incorrect et semble indiquer que la traduction a été faite en Mésopotamie, où l'arabe tient beaucoup du syriaque, et n'est rien moins que pur ou élégant.

Manchester. L. C. CASARTELLI.

LA SOCIÉTÉ AMÉRICAINE DE FRANCE.

La Société Américaine de France a tenu le mois dernier sa séance publique annuelle, sous la présidence de M. Léon de Rosny, vice-président.

A l'ouverture de la séance M. de Rosny a prononcé un discours qui résume l'état actuel des études américaines et dont nous reproduisons les principaux passages.

Après un bref exorde, où il regrette l'absence du savant et vénérable président de la Société, M. Ferdinand Denis, qu'il est appelé à remplacer à l'improviste, l'orateur aborde son sujet en ces termes :

« La Société Américaine de France, fondée à Paris en 1857, mais qui n'a commencé à fonctionner régulièrement que depuis 1863, a été pendant longtemps la seule association scientifique en Europe constituée dans le but de contribuer aux progrès de l'ethnographie, de la linguistique, de l'archéologie et de l'histoire naturelle du Nouveau-Monde. Elle est encore la seule société permanente qui soit exclusivement consacrée à ces études, car le Congrès international des Américanistes, dont elle a provoqué la fondation, ne tient ses assises que tous les deux ans, pendant quelques jours dans les différents centres où il est invité à se réunir.

» Le domaine que vous avez choisi, Messieurs, est cependant un des plus beaux et un des plus vastes qu'il soit donné à l'érudition contemporaine d'explorer et de faire connaître. — L'Amérique, c'est la moitié du monde, et dans cette moitié du monde toutes les périodes qui remontent au delà de 1492, époque de la glorieuse expédition de Christophe Colomb, sont pour nous environnés de ténèbres.

Les laborieuses recherches de l'américanisme ont déjà soulevé plus d'un coin du voile mystérieux qui recouvre les antiques annales du vaste continent situé au-delà de l'Atlantique ; elles nous ont révélé les voyages et l'établissement des Scandinaves au Groënland, sur les côtes du Canada et jusque dans la Floride plusieurs siècles avant celui de Ferdinand et d'Isabelle ; elles nous ont fait connaitre, d'une façon plus ou moins complète, plus ou moins satisfaisante, une foule de langues et de dialectes parlés par les Indiens du Nouveau-Monde ; elles ont mis au jour de remarquables monuments de l'art ancien au Mexique, dans la région isthmique et au Pérou ; elles ont fait plus encore : elles nous ont découvert une littérature originale, représentée par des tableaux peints chez les Aztèques, par de véritables caractères d'écriture au Yucatan et dans les contrées limitrophes de cette péninsule.

On est donc en droit de s'étonner que les études archéologiques américaines ne soient pas plus répandues, et l'on ne peut que regretter qu'il ne leur ait pas encore été accordé la place qu'elles méritent dans notre haut enseignement. A la fin du dix-neuvième siècle, il n'existe pas même une chaire de mexicain ou d'archéologie américaine dans un seul de nos grands établissements d'instruction publique !

Lorsqu'au commencement de l'année 1864, l'empereur Napoléon III institua la Commission scientifique du Mexique, on put croire un moment que les études américaines allaient enfin obtenir en France l'appui auquel elles ont tant de droits. Espérance bientôt déçue. Cette Commission fut mal organisée ; et, après avoir réuni quelques maigres matériaux d'étude, elle s'éteignit misérablement, laissant inachevés la plupart des travaux qu'elle avait eu la louable ambition d'entreprendre. Le grand ouvrage de M. Aubin, par exemple, sur les manuscrits peints des Aztèques, dont l'Imprimerie Nationale avait commencé l'impression, il y a bien des années, a été abandonné, et l'on ne peut savoir ce que sont devenues les feuilles qui ont été tirées de cette œuvre considérable de paléographie et d'histoire. Seul, notre savant collègue, M. Rémi Siméon, est resté debout sur la brèche. Il nous a déjà donné une excellente édition de la *Grammaire nahuatl* d'Olmoz, et il nous promet avant peu la publication de son beau *Dictionnaire mexicain* dont un grand nombre de pages sont déjà livrées aux presses.

» Le peu d'encouragement et de faveur accordé aux études d'archéologie américaine vient évidemment du défaut de critique et de méthode qui caractérise, il faut l'avouer à regret, les travaux d'une grande partie des Américanistes. La plupart pèchent par l'ignorance des langues indigènes et par un incroyable désir d'arriver immédiatement à des résultats retentissants. Sur dix auteurs qui s'occupent des temps précolombiens de l'histoire du Nouveau Monde, il y en a huit au moins, peut-être neuf qui partent d'une idée préconçue, à savoir que l'Amérique tira son peuplement et sa civilisation primitive de l'Asie, de l'Océanie, voire

même de l'Europe et de l'Afrique. Dès lors, et pour justifier ces hypothèses *a priori*, on torture les faits plus ou moins bien constatés, et, avec de tels procédés, on arrive à trouver des indices de migrations chinoines ou indiennes sur le versant des Andes ou des Cordillières, et des vestiges de migrations phéniciennes, juives ou grecques sur le rivage oriental de l'Atlantique. Au besoin, des monuments sculptés, des vases, des inscriptions même sont invoqués à l'appui de ces belles théories.

» Par malheur, ces systèmes fantaisistes ne jouissent pas longtemps de leur premier succès, et l'on est bientôt obligé de revenir à la simple donnée suivant laquelle il n'y avait en Amérique, avant Colomb, rien de plus que des Américains et des civilisations américaines. Les Scandinaves n'ont pas laissé de traces durables de leur passage; leur influence a été nulle sur le développement moral et intellectuel des populations indigènes. Les prétendus voyages phéniciens, juifs et autres, n'ont existé que dans les œuvres imaginaires de certains savants. Les inscriptions orientales dont on avait si pompeusement annoncé la découverte, ont été reconnues fausses, et les savants qui ont pris la peine de s'en occuper en ont été pour leurs frais d'érudition. La pierre sémitique de *Grave-Creek* n'est pas plus authentique que le monument de *Benton-Rock*, où l'on a voulu voir des caractéres chinois. Il en est de même de toutes les autres œuvres de l'art européen ou asiatique qu'on a voulu attribuer à l'antiquité américaiue. Le bronze du comte de Guaqui, dont j'ai expliqué la légende écrite en caractères incontestablement chinois, semble témoigner d'anciennes relations entre la Chine et le Pérou; mais encore n'a-t-on pas établi si la courte inscription qu'elle présente n'a pas été soudée après coup sur une œuvre de la statuaire incasique.

» Ce sera certainement un honneur durable pour la Société Américaine de France d'avoir sans cesse protesté contre cette fatale tendance qui entraîne à vouloir rattacher bon gré mal gré l'histoire précolombienne de l'Amérique à l'histoire de l'ancien continent; et nonobstant le peu d'appui qu'a rencontré jusqu'à présent notre association, elle aura rempli certainement un rôle utile en se montrant rebelle à toutes ces spéculations gratuites et inconsistantes. Il se peut que, dans des temps plus ou moins reculés, il y ait eu des relations entre les deux mondes, que des migrations européennes ou asiatiques aient gagné le sol américain, soit par la voie de l'Atlantique, soit par celle du Pacifique ou même par le détroit de Behring. Mais jusqu'ici, ce que nous pouvons affirmer, c'est que l'existence d'aucune de ces migrations n'a été démontrée scientifiquement, et que tout ce que l'on rapporte à ce sujet ne repose que sur les plus fragiles conjectures.

» Le champ ouvert aux Américanistes est assez vaste et assez fécond pour qu'ils n'aillent pas chercher à l'élargir malencontreusement par des incursions sur des terrains de leur nature mobiles et périlleux. N'avons-nous pas à arracher à l'obscurité profonde qui les enveloppe les

antiques annales des peuples qui se sont succédés au Mexique, les mystéres de la nation énigmatique des *Mound-builders* ou constructeurs de monticules, les monuments de l'art, les inscriptions et les manuscrits du Yucatan et des régions voisines, la civilisation, à tant d'égards étonnante, du vieil empire des Incas, et tant d'autres questions d'un intérêt exceptionnel qui, pour être élucidées, réclament le concours d'un grand nombre de travailleurs?

» Ce que nous connaissons de l'Amérique ancienne est insignifiant à côté de ce que nous ne connaissons pas encore; et, sans parle de ces milliers d'années que nous avons à restituer à l'histoire de la moitié de la terre, nous pouvons dire sans hésiter que ce qui a été exploré jusqu'à présent de l'Amérique contemporaine est bien peu de chose comparé aux immensités où les Européens n'ont pas encore pénétré.

» Pour progresser dans la mesure de leur importance, nos études auraient besoin d'une légion de pionniers résolus à vaincre par un travail opiniâtre tous les obstacles, toutes les difficultés qui hérissent notre route. Mais, de même qu'il est imprudent de s'engager sans informations suffisantes au milieu de ces savanes infinies, de ces forêts vierges et en apparence sans bornes, qui couvrent plus des quatre cinquièmes de l'hémisphère révélé au génie de Colomb; de même il est dangereux de se livrer aux caprices de l'imagination lorsqu'on cherche à approfondir les phénomènes de la vie dans des contrées mystérieuses et presque complètement inabordées. La légende attribue aux palétuviers et aux mancenilliers de ces contrées des émanations mortelles pour le voyageur qui se laisse aller à rêver sous leur ombrage : les tentations que provoque l'américanisme sont bien autrement périlleuses. Ceux qui s'y abandonnent ne sont pas seulement perdus pour la science : ils sont condamnés à l'aliénation mentale. On pourrait malheureusement en citer des exemples.

» Dans aucune branche de l'érudition, la sévérité de la critique, la précision de la méthode, la défiance de soi-même ne sont plus nécessaires, plus absolument indispensables, que dans celles que nous avons à cœur de cultiver. Si la Société Américaine de France est destinée à vivre longtemps encore d'une existence modeste, si elle ne doit arriver que lentement à compléter le personnel de ses collaborateurs, elle n'en aura pas moins eu le mérite d'être restée comme une digue opposée à l'envahissement de toutes les théories aventureuses. Nous n'avons jamais eu la pensée de nous constituer en Académie : notre ambition consiste à demeurer une petite association de *mainteneurs*.

» Messieurs, vous avez déjà beaucoup fait, sans bruit, sans réclame, pour mériter ce titre estimable. Je suis heureux de la circonstance qui me permet aujourd'hui de vous inviter à persévérer dans l'utile mission que vous vous êtes attribuée. »

M. Rémi Siméon fait une lecture sur les *Annales de Chimalpahin.*

Domingo Francisco de Saint-Anton de Chimalpahin, né en 1579, était un Mexicain. D'après les renseignements qu'il a donnés lui-même sur sa généalogie, il descendait des rois de l'état de Tzacualtitlan-Tenanco-Amaquecan, dont le premier souverain, Cuahuitzatzin, monta sur le trône en 1269 et régna jusqu'en 1338.

Chimalpahin était fort instruit et possédait des connaissances étendues en astronomie, en histoire, en géographie. Très versé dans l'étude des antiquités de son pays, il s'attacha également à l'histoire de l'ancien continent et s'initia aux éléments de sa civilisation. C'est ainsi qu'il put composer, en langue nahuatl, mais à l'aide de nos caractères, divers écrits, parmi lesquels huit relations qui composent les annales dont il s'agit ici.

Ces annales, généralement peu connues, bien qu'elles constituent un fond précieux pour aider à reconstituer l'histoire primitive du Mexique, faisaient partie de la collection d'antiquités et de livres indiens recueillie, vers le milieu du siècle dernier, par le Milanais Boturini. A la suite de divers événements, elles furent retrouvées, il y a une quarantaine d'années, par un de nos compatriotes, M. Aubin, qui les rapporta en France et qui, lors de la création de la Commission du Mexique, se mit en devoir de les publier parmi les nombreux documents qu'il avait amassés, mais dont, comme on l'expliquait tout à l'heure, l'impression fut malheureusement interrompue. C'est dans ces circonstances et, grâce à à sa collaboration avec M. Aubin, que l'orateur eut connaissance de ces annales et put les copier en partie.

Ce ne sont, à proprement parler, que des tables chronologiques, mais leur importance est considérable. Dressées d'après les manuscrits originaux, elles contiennent, outre la liste et la généalogie des rois, princes, princesses, seigneurs, qui se sont autrefois partagé les provinces du Mexique, la mention des principaux évènements politiques et des grands cataclysmes dont le pays a été le théâtre, et remontant parfois à des temps fort reculés. Ainsi, dans la seconde relation, l'auteur commence l'histoire des Chichimèques à l'époque où ils débarquaient sur les côtes du golfe de Californie, c'est à dire au milieu du premier siècle de notre ère.

Ces diverses relations ou chroniques, au nombre de huit, comme il a été dit plus haut, ne sont pas toutes complètes. La première formait sans doute une histoire fort étendue. Il n'en reste, ou du moins l'orateur n'a eu entre les mains que le commencement qui contient l'exposé sommaire des traditions bibliques sur les premiers temps du monde. La sixième est un abrégé tellement succinct, qu'on y trouve des intervalles de dix, quinze et même vingt ans. Elle ne compte que six feuillets, allant de 1258 à 1612. Mais l'annotation, 14 *ojas*, qu'on remarque au bas de la dernière page tendrait à faire supposer qu'il manque huit feuilles, lesquelles

comprendraient alors les événements antérieurs à 1258. Malgré son peu d'étendue, cette relation est intéressante et bonne à consulter. La septiéme commence chronologiquement en 1272 et se poursuit d'année en année jusqu'en 1592. Les premières pages sont consacrées à l'origine des Tlacochcalcas et contiennent encore des extraits bibliques relatifs à la formation des langues et à la dispersion des hommes. Un passage du texte indique que cette chronique a été écrite en 1629. Beaucoup plus complète que les autres et mieux conservée, malgré la lacération de quelques feuillets, elle ne comprend pas moins de 150 pages in-folio; le texte en est correct et les faits y sont relatés avec certains développements.

Les chroniques de Chimalpahin sont écrites avec méthode et simplicité. L'auteur en a banni tout ce qui a trait à la légende, et il se borne à exposer les faits sans commentaires, avec une concision qui cependant n'exclut pas la clarté. Pour la chronologie, il procède avec le plus grand soin. Il ne se contente pas d'indiquer la date de l'avènement et de la mort de chaque prince; mais il établit encore un contrôle en mentionnant la durée de son règne. De plus chaque date mexicaine est accompagnée de la date correspondante suivant le comput européen. A ce titre surtout ces annales sont d'un grand secours à l'archéologie; car, au milieu de l'incertitude qui règne sur ces questions de dates, et en présence de la contradiction qu'on remarque si souvent chez les divers auteurs, Torquemada, Martinez, Siguenza, Sahagun et autres, les évidents scrupules de Chimalpahin offrent une grande garantie d'exactitude.

Un exemple montrera avec quel soin cet historien s'attachait à préciser les époques importantes à l'aide de synchronismes. Après avoir fixé à l'année 2 *maison* 1320, la date de l'établissement des Mexicains à Tenochtitlan, il ajoute : Il y avait alors 27 ans que Tenochtzin commandait les Mexicains, 37 ans que les Chichimèques étaient établis à Amaquemecan, 19 ans qu'ils avaient pour chef Huehueteuctli, 3 ans que Chichicuepotzin gouvernait Tlacochcalco-Chalco-Atenco, et 4 ans que Caltzin gouvernait Itzcahuacan. — Clavigero et A. de Humboldt ont adopté l'un et l'autre cette date de 1325 pour la fondation de Mexico; mais Siguenza place le fait en 1327 et Torquemada en 1341.

L'orateur, abordant alors un autre ordre d'idées, communique à la Société plusieurs passages extraits de Chimalpahin relatifs à des événements importants de l'histoire du Mexique, et fait suivre ses citations d'observations critiques. Ne pouvant reproduire dans leur ensemble ses savants commentaires, nous nous bornerons aux deux derniers faits sur lesquels il a attiré l'attention de l'assemblée.

L'année 2 *roseau* (1502), dit le texte, eut lieu la ligature des années sur le mont Huixachtecatl, à Itztapalapan, où fut allumé le feu. C'était la quatrième fois que les Mexicains liaient leurs années depuis qu'ils étaient établis à Tenochtitlan (1525). On compte aussi qu'ils avaient lié leurs

années pour la neuvième fois depuis leur départ de leur demeure ou patrie Aztlan Chicomoztoc. Ce départ avait eu lieu en 1065, au milieu de la période courante. C'est donc en 1091 que se fit la première ligature. Si l'on remonte le cours des temps, on arrive au commencement de notre ère en remarquant que l'an 50 correspond à la première année d'une période mexicaine. Voilà ce qui ressort clairement des indications fournies par Chimalpahin; mais rien ne montre chez lui quel est le point de départ de l'ère mexicaine, ni à quel événement important elle doit être rattachée. — Il y a là un problème à résoudre qui offre certainement des difficultés, mais dont la solution présenterait un très grand intérêt.

La seconde observation est relative à la mort de Moteuhçoma II, dit *Xocoyotl* « le Jeune ». On sait que les circonstances de la mort de ce prince ont été fort contestées et qu'aujourd'hui encore elles ne sont pas connues d'une manière bien certaine. Chimalpahin les expose clairement. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « Année 1 *silex*, 1520, au mois de *tecuilhuitontli*, qui est le septième mois de l'année mexicaine, (correspondant, d'après Sahagun, au mois de juin), les Espagnols firent périr Moteuhçoma en l'étranglant et s'enfuirent pendant la nuit. Ils tuèrent aussi Cacamatzin, souverain de Tetzcuco, et Itzcuanhtzin, gouverneur de Tlaticulco. » — Et, pour qu'on ne s'y méprenne pas, il ajoute : « Ces trois personnages furent étranglés par les Espagnols. »

Sahagun, dans son *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, n'a pas osé faire connaître le genre de mort de Moteuhçoma. Il s'est contenté de dire que le corps de ce prince fut jeté par les Espagnols dans un endroit de la ville appelé *pierre de la tortue;* que les Mexicains reconnurent le cadavre et lui rendirent les honneurs réservés aux souverains. — Plus tard, cependant, Sahagun compléta son récit en avouant que les Espagnols avaient fait périr Moteuhçoma et d'autres princes par le garrot, et qu'ils avaient ensuite abandonné leurs corps dans le lieu désigné.

Bernal Diaz a prétendu que les soldats de Cortez avaient défendu Moteuhçoma contre les attaques de ses propres sujets; mais qu'à la fin le monarque était tombé frappé de trois pierres et d'une flèche. Grièvement blessé, il avait refusé de se laisser soigner et était mort peu de temps après.

Cette fable ne saurait mériter même d'être discutée; mais les divergences qu on remarque entre les auteurs, dans ce cas et dans tant d'autres, prouvent combien il importe de compulser les documents originaux, combien il est nécessaire de les rechercher et de s'en entourer.

L'orateur, persuadé que les annales de Chimalpahin sont, à ce point de vue, d'une haute importance, termine en promettant de publier la sixième et la septième de ces chroniques, traduites et annotées par lui, avec le texte original, dès que l'impression de son dictionnaire nahuatl sera terminée, promesse qui est accueillie par l'unanime approbation de la Société.

P. de Lucy-Fossarieu.

Dr Herm. Ziemer, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Comparation, insbesondere der Comparationscasus der indogermanischen Sprachen und sein Ersatz.* Berlin, Fr. Dümmler, 1884. 282 pp. in-8°.

L'auteur de cette savante publication remarque avec raison que les efforts des linguistes depuis bientôt un siècle se sont portés de préférence sur la comparaison des règles phonétiques et des formes grammaticales dans les langues indo-européennes, tandis que la syntaxe comparée a été presque entièrement délaissée. M. Ziemer a entrepris de fouiller un coin de ce vaste domaine. Il s'est proposé d'étudier les diverses manières dont les peuples indo-germaniques ont exprimé le *rapport de comparaison*, c'est-à-dire, le rapport entre deux objets qui sont comparés relativement au degré auquel ils possèdent une qualité déterminée. Contrairement à l'opinion généralement admise par les auteurs de grammaires grecques ou latines, M. Ziemer soutient que l'idée fondamentale exprimée primitivement chez les peuples indo-germaniques dans le rapport de comparaison, était celle *du point de départ* ou de la *séparation*. Ainsi, dans la phrase *Petrus est major Paulo*, le sens fondamental serait celui-ci : en prenant comme point de départ Paul, Pierre est supérieur relativement à la grandeur. A l'appui de sa thèse, l'auteur étudie successivement, dans la plupart des langues indo-européennes anciennes et modernes, les trois modes qui ont servi à exprimer le rapport de comparaison.

Le premier, le mode le plus ancien, celui qui prédomine absolument à l'époque ancienne de ces langues, c'est de donner au second terme un cas déterminé de la déclinaison, que l'on appelle le *cas de comparaison*. M. Ziemer démontre que dans les langues qui ont conservé une forme spéciale pour l'ablatif, ce cas est employé de préférence. Il en est ainsi en sanscrit, en latin, dans l'ancien irlandais. Or, l'ablatif, d'après son nom indien *apadâna*, indique essentiellement le point de départ, la séparation. Dans les langues où l'ablatif n'existe plus, le cas de comparaison est soit le génitif, comme en grec et dans les langues slaves, soit le datif comme dans les vieilles langues germaniques. Quel est le motif de ce choix? Ce n'est pas que dans ces langues le rapport de comparaison réponde à une idée autre qu'en sanscrit ou en latin, par exemple à l'idée originellement inhérente au génitif ou au datif. Mais, l'ablatif ayant disparu dans ces langues, la fonction de ce cas est échue à un autre cas, spécialement à celui dont la forme se rapprochait davantage de l'ancien ablatif dans chacune de ces langues, de telle sorte qu'en grec par exemple le génitif fait fonction tantôt de vrai génitif, tantôt d'ablatif. L'auteur a insisté spécialement sur la démonstration de cette thèse, et il nous a entièrement convaincu.

Le second mode usité pour exprimer le rapport de comparaison, c'est de faire régir le second terme par une préposition. Ce mode est d'origine plus récente que le premier, et il a servi à donner plus de clarté à la

phrase, alors que, par suite du développement de la civilisation, un seul et même cas devait exprimer des rapports multiples et nouveaux dérivés directement ou indirectement du rapport primitif. Il importe cependant de distinguer entre les prépositions dont l'emploi, en quelque sorte pléonastique, ne fait que renforcer la comparaison, comme en grec πρὸ et ἀντὶ, et entre celles qui remplacent le cas de comparaison, comme en grec παρὰ, πρὸς, ἐπὶ, ὑπὲρ. Ce mode ne se rencontre pas en sanscrit; il est rare dans la latinité classique, dans les langues germaniques et celtiques; il est fréquent dans plusieurs langues néo-latines, dans les langues slaves et lithuaniennes; il prédomine absolument en grec moderne, où le rapport s'exprime d'ordinaire par ἀπὸ régissant l'accusatif. Dans le français moderne, il s'est conservé dans les expressions *plus de*, *moins de*.

Enfin, le troisième mode consiste à faire du second terme un membre incomplet de phrase introduit par une particule. Sauf le sanscrit, où cette construction est tout à fait exceptionnelle, toutes les langues indo-germaniques en font un fréquent usage. Les particules qui servent à cet usage sont de deux espèces : *séparatives* ou *comparatives*. Elles sont séparatives, comme en grec moderne παρὰ (suivie du nominatif, partant conjonction et non préposition) et spécialement dans les langues slaves. Elles sont comparatives, comme ὡς en grec, *quam* en latin, *dan*, *than*, *thonne*, *als*, *wie*, dans les langues germaniques. Parfois même certaines langues se servent d'expressions composées d'une particule séparative et d'une particule comparative.

Voilà en résumé le thème développé dans cet ouvrage nourri de faits et de démonstrations. L'auteur poursuit son étude jusque dans les moindres détails, et il démontre les faits qu'il avance, par une grande richesse d'exemples avec l'indication exacte des sources où il les a puisés. Impossible d'entrer dans la critique du détail. Cela nous mènerait trop loin. Qu'il nous suffise de faire quelques observations générales.

Cette étude jette une lumière considérable sur la théorie du rapport de comparaison dans les langues indo-germaniques. La thèse fondamentale de l'auteur me semble parfaitement démontrée. Nous ne croyons pas qu'on puisse encore prétendre que ce rapport repose sur une autre idée que l'idée de séparation. Mais le besoin de démontrer cette thèse poursuit l'auteur partout et toujours. Partout, même dans les évolutions les plus récentes, les plus diverses, de l'expression du rapport de comparaison, il prétend démontrer l'existence fondamentale de l'idée séparative. En poussant de la sorte un système à l'extrême, on s'expose à faire du tort même à la théorie vraie qui en est le fondement.

Le livre est intitulé : Syntaxe comparative de la comparaison indo-germanique. Cependant tout un paragraphe est consacré à l'étude du rapport de comparaison dans les langues agglutinantes. Outre que cette partie est incomplète, puisqu'elle ne se rapporte qu'à quelques langues

de ce vaste groupe, elle me semble un hors-d'œuvre qui pourrait être supprimé sans nuire à la thèse de l'auteur. Si M. Ziemer voulait sortir du cercle des langues indo-européennes, j'eusse préféré une étude plus complète sur les langues sémitiques, qui ne sont représentées que par un court exposé de l'expression du rapport de comparaison en hébreu. exposé introduit, il est vrai, fort à propos ; car il explique le procédé propre à la latinité sacrée. Mais plutôt encore que cela, je désirerais que M. Ziemer eût compris dans son étude plusieurs langues ou idiomes indo-germaniques qui, sans motif appréciable, sont passés sous silence. Je citerai, par exemple, les langues éraniennes, les langues néo-sanscrites, les idiomes italiques autres que le latin. Le grec et le latin des auteurs classiques sont étudiés avec un soin tout spécial. Mais le *Corpus inscriptionum graecarum*, le *Corpus inscriptionum latinarum*, qui, plus que les auteurs classiques, ont conservé la langue vulgaire, la langue populaire, n'aurait-il pas fallu les mettre à contribution ? Cependant je n'ai guère remarqué qu'il en soit question.

Mais je m'arrête. La critique est aisée ; l'art est difficile. Et je ne veux pas avoir l'air de médire d'une publication qui mérite au contraire tous les éloges et dont la lecture m'a singulièrement instruit.

P. Willems.

Les *Livres liturgiques des Chaldéens.*

L'*Œuvre des Ecoles d'Orient* publie un rapport de M. l'abbé Bedjan, prêtre Lazariste, missionnaire de Perse, sur le grand travail qu'il prépare pour l'impression des livres liturgiques de l'Eglise chaldéenne. On sait que la liturgie chaldéenne dont se servent non-seulement les Chaldéens unis au Saint-Siège, mais aussi les Nestoriens, remonte aux premiers temps de l'Eglise et nous a conservé plusieurs rites extrêmement anciens qui ne se retrouvent pas dans les autres liturgies.

Jusqu'à présent on ne possédait que le *Missel,* imprimé à Rome par les soins de la Propagande en 1767, le *Breviaire,* comprenant l'office des féries imprimé à Rome en 1865 et aussi à Mossoul et le petit Diurnal nommé *Dègdèm Vedvatar,* imprimé à Rome en 1858 et aussi à Mossoul, ces livres contiennent le strict nécessaire des offices que chaque prêtre doit réciter quotidiennement. Mais jusqu'à présent les grands livres de chœur, qui contiennent les longs et beaux offices que les prêtres et les fidèles chantent et récitent, à deux chœurs dans les églises, les jours des dimanches et des fêtes comme durant le carême et aux jours des rogations, n'existent que dans les manuscrits. Ces manuscrits sont trop peu nombreux pour l'usage habituel; plusieurs périssent de vétusté, d'autres sont usés par un long service, d'autres enfin sont altérés par les Nestoriens. M. l'abbé Bedjan a donc entrepris l'œuvre grandiose de donner à son église en belle impression les livres liturgiques suivants : 1° le *Khou-*

dra (ܚܘܕܪܐ) 1,100 pages in-4°, comprenant les offices des dimanches, des rogations et du carême; 2° le *Keschkoul* (ܟܫܟܘܠ), 400 pages in-4°, les offices des féries; 3° le *Quezza* (ܓܙܐ) 400 pages in-folio, offices des fêtes; le *Mimra* (ܡܐܡܪ̈ܐ) 200 pages in-8°, leçons et prières pour les Rogations; 5° le *Degdem vadvatar* (ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ), ou Diurnal; et 6° les *Mesmouris* (ܡܙܡܘܪ̈ܐ), ou les psaumes. Tous ces offices seront expurgés des changements introduits par les Nestoriens et rendus à leur intégrité d'autrefois. Ils seront réunis en deux ou quatre volumes tout en conservant intégralement le texte et même les titres des livres qui sont si respectables par leur antiquité. Les frais d'impression sont évalués à trente mille francs. Nous faisons des vœux pour que M. l'abbé Bedjan soit soutenu dans son entreprise et qu'il puisse la mener à bonne fin. L'Eglise chaldéenne est un des plus anciens rameaux de l'Eglise universelle. Selon l'historien Grégoire Barhebraeus et selon les témoignages unanimes des chrétiens orientaux, cette Eglise a été fondée par l'apôtre saint Thomas qui, avant de se rendre aux Indes, prêcha l'Evangile sur les bords du Tigre et jeta les premiers fondements de la chrétienté chaldéenne. Trente ans plus tard saint Adée et ses disciples Aghée et Marès développèrent l'œuvre apostolique et fondèrent le Siège d'Edesse. Grégoire Barhébraeus rapporte que Marès fonda trois cents soixante églises et fonda le Siège de Sélucie-Ctésiphon, capitale de la Perse au temps des Sassanides. L'Eglise chaldéenne compta dans les premiers siècles un grand nombre de martyrs et demeura florissante jusqu'à l'invasion du nestorianisme qui la fit déchoir de son antique splendeur. Elle subit ensuite comme toutes les chrétientés orientales le joug de l'Islam. Aujourd'hui elle commence à se relever de ses ruines. L'œuvre de M. l'abbé Bedjan y contribuera et servira aussi, nous l'espérons, à ramener les Nestoriens au foyer de la vérité.

T. L.

LA RELIGION DES JAÏNS.

(SUITE).

LÉGENDES DES 24 TIRTHANKARAS JINAS

FONDATEURS OU PROPHÈTES DE LA RELIGION JAÏNA.

1. *Vrishabha.*

Vrishabha ou Rishabha (1) était fils de Nâbhi, roi de Sakétanagar (2), de la race d'Ikshvaku, et de la reine Mérudévî. Son existence et sa grande antiquité sont affirmées non seulement par les livres Jaïns, mais aussi par les écritures sacrées des Brâhmanes, tels que le Bhâgavata et le Vishnou-Purâna, sauf de très légères divergences de détail. Ainsi, tandis que les Jains le font naître de Nâbhi, quatorzième et dernier Manu, souverain de Koçala ou d'Ayôdhya (3). les Brâhmanes lui donnent pour père Nâbhi, roi d'Himahvat, et le tiennent pour une incarnation de Vishnu (4); ce qui fait dire au Rév. Stévenson que Vrishabha ne fut pas réellement un Jina, mais plutôt un anachorète

(1) Le dieu ou le prince Taureau, c'est à dire qui commande à tous les autres. On lui donne encore les noms de Rishabhanâtha, Adinâtha, Nâbhéya, Yugâdiça, Yugadijina, Rishabhadéva, Kauçalika, Vrishabhaséna et Adîçvara.

(2) J. Burgess, *Papers on Satrunjaga and the Jains*; Indian Antiquary, II, p. 134.

(3) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*. p. 98. — Mackensie, *Account of the Jains*. As. Res. IX, p. 259. — H. T. Colebrooke, *Observations on the Jains*. As. Res. IX, p. 304.

(4) E. Burnouf, *Bhâgavata-Purâna*, II, p. 184 : « Fils de Nâbhi et de Sudévî, il (Bhagavat, Vishnou) parut sous le nom du sage Rishabha qui, indifférent et plongé dans l'apathie profonde du Yoga, se livrait aux pratiques religieuses que les Richis regardent comme l'état de la contemplation la plus haute, maître de lui, ayant calmé ses sens et affranchi de tout contact. » — H. H. Wilson, *Vishnu Purâna*, p. 163 : « Nâbhi, roi d'Himahwa, eut pour fils, de la reine Méru, le grand Rishabha, etc. »

brâhmane dont les Jains adoptèrent, dans la suite des temps, les principales doctrines (1).

Nous remarquons également quelques divergences peu importantes relatives à l'époque de sa naissance. Suivant les Brâhmanes il parut au commencement du *Kâlî-Yuga* (âge de fer), avec la mission de préparer par ses enseignements, qui devaient être mal compris par des auditeurs aveuglés, la dissolution de la société corrompue de cet âge. Selon les Jains, il naquit soit à la fin du troisième âge, *Sukhamâ Dukhamâ*, de l'Avasarpini actuel (2), soit au commencement du quatrième ou *Dukhamâ Sukhamâ* (3). A part ces contradictions de peu d'importance, Jains et Brâhmanes sont d'accord sur les principaux faits de la vie du héros.

Sa naissance et le rôle divin qu'il doit jouer sont annoncés à sa mère par quatorze rêves miraculeux (4); pendant les dix mois de son séjour dans le sein de Merudévî, les déesses Çri, Kri, Dhritî, Kirthî et Lakshmî, envoyées par Indra, tiennent compagnie à celle-ci et l'entourent des soins que seules les immortelles savent donner ; au moment de sa naissance, une immense clarté illumine le monde ; le grand Indra, lui-même, descend des cieux pour laver l'enfant dans le suc de l'*Arbre de Lait* et lui donne le nom de Vrishabha (5).

De son enfance et de sa jeunesse nous ne savons qu'une chose, leur durée prodigieuse de 200000 grandes années (6).

A la mort de son père, il monte sur le trône de Koçala, où il règne pendant 6300000 grandes années, consacrées

(1) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 99.

(2) H. T. Colebrooke, *Observations on the Jains*. As. Res. IX, p. 305.

(3) Mackensie, *Account of the Jains*. As. Res. IX, p. 259.

(4) Quatorze rêves selon les Digambaras; seize selon les Svétambaras; nous les décrirons à l'occasion de l'histoire de Mahâvîra, le vingt-quatrième et dernier Tîrthankara. Ces rêves, toujours les mêmes, se représentent régulièrement à la conception de tous les Tîrthankaras.

(5) Wilson, *Mackensie Collection*, I, p. 144. — J. Burgess, *Papers on Satrunjaya*, Ind, Ant. II, p. 134. — D'après Stevenson (*Kalpa-Sûtra*, p. 98) le nom de Vrishabha « taureau » viendrait de ce que cet animal parut le premier dans les rêves de Mérudévî. Nous avons vu que, selon Delamaine, ce nom rappellerait une figure de taureau dessinée sur le pied du futur héros.

(6) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 94. — 2000000 d'années d'après Colebrooke (*Observations on the Jains*. A. Res. IX, p. 305), et J. Burgess (*Papers on Satrunjaya*. Ind. Ant. II, p. 134).

à apprendre à ses peuples les industries nécessaires à la vie et les arts qui l'embellissent. On lui attribue notamment l'invention des armes, surtout de l'épée, de la littérature et de la poésie qu'il enseigna à son fils aimé Bharata, de l'agriculture, du commerce et de l'élevage des bestiaux. On lui prête aussi la composition des quatre livres sacrés *Prathamânuyôga*, *Karanânuyôga*, *Charanânuyôga* et *Dravyânugôya* contenant les principes de la religion jaïne et la division du peuple en quatre castes : Brâhmanes, Kshatryas, Vaiçyas et Çoudras. Ces faits, à l'exception de l'établissement des castes, sont également constatés par les livres brâhmaniques (1).

Son rôle d'instituteur et de législateur étant terminé, Vrishabha abdique en faveur de son fils Bhârata (2) (qui donna son nom, Bhârata, à une partie de l'Inde) et se retire dans une solitude pour se livrer aux pratiques religieuses de l'ascète (3). Parvenu par les austérités et la méditation à l'état de Jina (sage parfait, vainqueur des passions) il va prêcher successivement dans les provinces de Konka, Benga et Karnatac (4). Ayant trouvé au sommet du mont Katakâchal une retraite suivant ses goûts, il s'y établit, au milieu d'une forêt, avec quelques disciples fidèles et se plonge dans une méditation si parfaite que rien ne peut le distraire et qu'il ne mange que lorsque ses disciples lui mettent la nourriture dans la bouche. Le feu ayant pris à la forêt, Vrishabha ne s'en aperçut pas et périt dans les flammes (5). Suivant d'autres légendes de source jaïne, après avoir passé 100000 grandes années dans les austérités les plus

(1) E. Burnouf, *Bhâgavata Purâna*. II, p. 184 : « Bhagavat, que les Richis suprêmes s'étaient rendu propice dans la cérémonie, voulant, ô Roi donné de Vishnu, satisfaire Nâbhi, descendit avec un corps pur dans son gynécée au sein de Mérudévî, afin d'enseigner la Loi aux pénitents qui vont nus, aux Çramanas, aux Richis et à ceux qui font vœu de chasteté. » — Voir aussi Wilson, *Vishnu Purâna*, p. 163.

(2) Le fort.

(3) L'ermitage de Pulastya selon le *Vishnu Purâna*.

(4) Delamaine, *On the Srâwacs*. Trans. R. As. Soc. I, pp. 424-425. — — Konka, Venkâta, Kutâka et le Karnatâka méridional suivant Wilson (*Vishnu Purâna*, p. 163).

(5) Delamaine, *On Srâwacs or Jains*. Trans. R. As. Soc. I, p. 425.

rigoureuses, il s'éteignit au pied d'un arbre *Vata*, sur le mont Ashtâpada ou Kaïlasa (selon d'autres sur le mont Satrunjaya) trois ans et huit mois et demi avant la fin du troisième âge (1).

Les Jains ont fait de Vrishabha le premier roi, le premier Jina, le premier mendiant et le premier Tîrthankara ; ils lui prêtent une stature prodigieuse de 500 toises et une existence totale de 8400000 grandes années (2). On lui donne cent fils. Les deux aînés, Bhârata et Gomata, montèrent successivement sur le trône de Koçala et abdiquèrent tous deux au bout d'un certain temps pour se vouer à la vie religieuse. Le second surtout fut célèbre ; on l'a déifié sous le nom de Gomatêçvara. C'est lui dont la statue colossale s'élève sur le sommet du mont Sravana Belligola.

Comme personnage divin, Vrishabha possède une Sâsanadévî (la Sakti des dieux brâhmaniques) nommée Chakrêsvarî ; on le représente nu, avec un teint jaune d'or. Ses statues habituellement colossales sont toujours marquées de son *chinha*, ou emblème, le taureau.

D'après la croyance en la transmigration, ou métempsycose qui fait le fond de la doctrine jaïne, Rishabha avait eu à parcourir plusieurs existences avant d'arriver à Nirvâna, ou à la libération finale de toute renaissance. Nous le voyons d'abord roi Chakravartin (3) sous le nom de Mahâbala. Un religieux lui enseigne la foi des Jains (4) et lorsqu'il meurt il renaît dans le deuxième ciel sous la forme de Lalitângadéva. Au bout d'un certain temps il revient sur la terre dans la personne de Vajrajangha. fils de Vajrabâhu, roi d'Utpalakata. Une aumône faite à un mendiant jain lui vaut de

(1) J. Burgess, *Papers on Satrunjaya*. Ind. Ant. II, p. 134.

(2) Suivant Colebrooke (*Observations on the Jains*. As. Res. IX, p. 305) et J. Burgess (*Papers on Satrunjaya*. Ind. Ant. II, p. 134). — Le *Kalpa-Sûtra* (trad. de Stevenson, p. 99) dit 840000 grandes années. La version de Colebrooke et de Burgess concorde mieux avec les durées d'existence des Jains suivants.

(3) Empereur ou Roi qui fait tourner la Roue de la Loi. Le Chakravartin règne sur les quatre continents ou l'Univers.

(4) Rishabha ne serait donc pas le fondateur du Jaïnisme. On voit que, comme les Bouddhistes, les Jains prétendent que leur religion est éternelle et en tout cas antérieure à la formation du monde actuel.

renaître sans interruption dans le corps du prêtre jain Arya. Nous le retrouvons de nouveau dans le second ciel sous le nom de Svayamprabhadéva, puis il redevient un prince du nom de Suvêdi, fils du Râjâ de Sasinimahânagara. Cette existence achevée, il retourne au ciel sous le nom d'Achyutêndra et préside au seizième *Svarga* ou paradis, d'où il redescend encore sur la terre sous la forme de Vajranâbhi, fils de Vajraséna, roi de Pundarikininagara. La sainteté de sa vie le fait renaître parmi les dieux, sous le nom de Sarvârthasiddhidéva, dans une région supérieure au seizième Svarga et distante de douze yôjanas seulement de *Môksha* ou *Nirvâna*, que le héros va atteindre dans une dernière existence sous le nom de Vrishabha.

2. *Ajita*.

A l'exception des deux derniers, Pârçvanâtha et Mahâvîra, les successeurs de Rishabha sont peu connus ; nous ne savons guères, d'une façon positive, que leurs noms, leurs tailles et la durée fabuleuse de leurs existences. Aussi passerons nous rapidement sur leurs histoires, toutes semblables du reste, et qui offrent peu d'intérêt.

Le second Tîrthankara Jina, Ajita (1) ou Ajitanâtha, était fils de Jitasâtru et de Vijayâ ; il appartenait, comme Vrishabha, à l'illustre famille d'Iksvaku qui paraît avoir eu la spécialité de fournir la plupart des Tîrthankaras. Sa taille s'élevait à 450 toises et il vécut 7200000 grandes années. Il fut déifié, dans le quatrième âge, Dukhamâ Sukhamâ, sur le mont Sikhar, ou mont Parçvanâtha (2). On le représente également avec un teint jaune ; il a pour Sâsanadévî Ajitabalâ et pour emblème un éléphant *(gaja)*.

3. *Sambhava*,

Fils de Jitâri et de Sénâ, Sambhava (3) appartient, lui aussi, à la race d'Ikshvaku. Il est né à Sâvanta. Comme ses deux devanciers il a le teint jaune ; sa taille se réduit à 400 toises et la durée de son existence à 6000000 de grandes années. Sa Sâsanâ se nomme Duritârî ; il a un cheval pour emblème. On dit qu'il atteignit Nirvâna au

(1) L'Invaincu.
(2) H. T. Colebrooke, *Observations an the Jains*. As. Res. IX, p. 305.
(3) L'Origine.

sommet du mont Pârçvanâtha trente *lâkhs de krôrs de sâgaras* (1) après Ajita.

4. *Abhinandana.*

Abhinandana (2) était fils de Sambara et de Siddhartâ; sa taille était de 300 toises et sa vie se prolongea 5000000 de grandes années. Il atteignit *Môksha* dix lâkhs de krôrs de sâgaras après Sambhava. Ayôdhya fut le lieu de sa naissance et Samet Sikhar celui de sa mort. Il a pour Sâsana la déesse Kâlikâ et pour emblème un singe (3).

5. *Sumati.*

Fils de Mégha et de Mangalâ, Sumati (4) naquit à Ayôdhya. Sa taille s'élevait à 300 toises; il vécut 5000000 de grandes années et mourut également à Samet Sikhar, neuf lâkhs de krôrs de sâgaras après le quatrième Jina. Il a pour compagne la déesse Mahâkâlî (5), pour emblème un courlis et son teint est jaune. D'après Stevenson Sumati serait une femme (6).

6. *Padmaprabhâ,*

Padmaprabhâ (7) appartient aussi à la famille d'Ikshvaku, mais son teint est rouge. Il est né à Kausambhî du roi Çrîdhara et de Susîmâ, et meurt à Samet Sikhar quatre-vingt dix mille krôrs de Sâgaras après Sumati. Son existence est de 3000000 de grandes années, sa taille est de

(1) Il est assez difficile de se rendre compte de la valeur de ces termes. Colebrooke (*Observations on the Jains.* As. Res. IX, p. 113) en donne l'explication suivante : « On divise le temps en *Avasarpini* et *Utsarpini;* la période entière se complète par vingt *Kôtis de Kôtis de Sâgaras* ou 2000000000000000 d'océans d'années. Je ne trouve pas que l'auteur (Hémachandra) explique nulle part ce qu'il entend par Sâgara ou Océan; mais je comprends que c'est une mesure de temps extravagante, celle qui s'écoulerait avant qu'une vaste cavité mesurant un *yôjana* en tous sens, remplie de cheveux hâchés, puisse se vider à raison de un cheveu par siècle. Le temps nécessaire pour vider une semblable fosse est un *Palya;* et celui-ci répété dix *Kôtis de Kôtis* de fois est un *Sâgara.* Le *Sâgara* ou *Sâgarôpama* est donc 1000000000000000 de *Palyas.*

(2) Celui qui donne la joie.

(3) J. Burgess, *Papers on Satrunjaya.* Ind. Ant. II, p. 135.

(4) Celui qui a de bonnes pensées.

(5) *Mahâkâlî* ou *Bhâvanî*, épouse de *Çiva,* suivant les écritures brâhmaniques. C'est une des divinités adoptées par les Jains.

(6) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra,* liste des Tîrthankaras.

(7) Celui qui a l'eclat du lotus.

200 toises; il a un lotus pour emblème et pour compagne divine Syâmâ.

7. *Suparçva.*

De la même famille que le précédent, Supârçva (1) était fils de Pratishta et de Prithivî. Son teint est jaune; il a pour compagne Sântâ et pour emblème le *Svastika*. Après une vie de 2000000 de grandes années, il entre dans le Nirvâna 9000 krôrs de sâgaras après le sixième Jina. Bénarès serait sa patrie et le Samet Sikhar le théâtre de sa mort.

8. *Ckândrâprabha,*

Fils de Mahâséna et de Lakshmanâ, de la même race que les précédents, Chândrâprabha (2) est blanc de teint; il a pour Sâsana Brîkutî et pour emblème la lune (Chandrâ). Sa taille est de 150 toises. et la durée de sa vie de 1000000 de grandes années. Il quitta la terre 900 krôrs de sâgaras après Supârçva.

9. *Pushpadanta* (3).

Le neuvième Jina, qui porte aussi les noms de Suvida et de Savidhi, est fils de Supriya et de Ramâ. Il appartient encore à la race d'Ikshvaku et son teint est blanc; il a pour emblème le monstre aquatique *Makara* « crocodile. » Sa taille s'élève à 100 toises et après une vie de 200000 grandes années, il meurt sur le mont Samet Sikhar 90 krôrs de sâgaras après Chândrâpabha. Pushpadanta était né à Kakendrapurî; on lui donne pour Sakti la déesse Sutârakâ.

10. *Çîtala.*

Fils de Drîdharatha, de la race d'Ikshvaku, et de Nandâ, Çîtala (4) est né à Bhadalpur. Son teint est jaune; sa taille atteint 90 toises; il a pour emblème la figure appelée Çrîvatsa et pour Sâsana la déesse Açoka. Il meurt sur le Samet Sikhar après une existence de 100000 grandes années et 9 krôrs de sâgaras plus tard que le neuvième Jina.

11. *Çrîyânça.*

Çrâyan, qu'on nomme aussi Çrâyas, Çrîyânça et Çrîan-

(1) Qui a de beaux flancs.
(2) Qui a l'éclat de la lune.
(3) Celui dont les dents sont des fleurs.
(4) Le Rafraichissant.

çanâtha, onzième Tîrthankara, a pour emblème un rhinocéros. Il est né dans le Sindh du Râjâ Vishnu et de la reine Vishnâ, et meurt sur le sommet du Samet Sikhar plus de cent sâgaras avant la fin du quatrième âge, après une existence de 8400000 années ordinaires. Son teint est jaune, sa taille est de 80 toises et il a pour Sâsanadévi Mânavî.

12. *Vâsupûjya.*

Vâsupûjya (1), Vâsupâdya ou Vâsupûjya Svami, est fils de Vâsupûjya et de Jayâ. Il a une stature de 70 toises, un teint rouge, pour compagne Chandâ, pour emblème un buffalo et son existence est de 7200000 années ordinaires. Né à Champapuri (de la famille d'Ikshvaku) il meurt dans le même lieu cinquante quatre sâgaras après Çrîyança.

13. *Vimala.*

Fils de Kritavarman et de Syâmâ, de la race d'Ikshvaku, Vimala (2) est né à Kumpalapurî. Son teint est jaune, il a pour Sâsana la déesse Viditâ et pour emblème un sanglier. Sa stature est de 60 toises et la durée de sa vie de 6000000 d'années, après lesquelles il obtient Nirvâna sur le sommet du mont Samet Sikhar, trente sâgaras plus tard que Vasupûjya.

14. *Ananta.*

Ananta (3) ou Anantajita, fils de Simhaséna et de Suyasâ ou Jayasyâmâ, est né à Ayôdhya. La tradition lui donne une stature de 50 toises et une existence de 3000000 d'années; Aukusâ est sa compagne ou Sâsana et il a le faucon pour emblème. Son apothéose eut lieu 9 sâgaras après celle du treizième Jina.

Le *Chamunda Râya Purôna*, un des livres sacrés des Jains, rapporte avec quelques détails une légende de ce personnage qui peut servir de spécimen de celles toutes semblables des autres Jinas. C'est à ce point de vue que je la traduis d'après M. Burgess (4).

« Padmarâtha, Arnou d'Arishtapoura, du Kshétra d'Airâ-

(1) Celui que les *Vâsus* doivent honorer. Les Vâsus sont des divinités inférieures.

(2) Le Pur.

(3) Celui qui n'a pas de fin ou de limites.

(4) J. Burgess, *Papers on Satrunjaya*. Ind. Ant II, p. 136.

vata, dans le Mandana Mandîra (Méru oriental) du Dhata Kishanda Dvîpa, ayant reçu les enseignements religieux du Jina Svayamprabhâ, fut pris de dégoût pour le monde, transféra le pouvoir souverain à son fils Ghanarâtha et embrassa la vie de pénitence de l'anachorète. Après avoir lu dans leur entier les onze *Angas* et contemplé les seize Bhavânas (ou méditations) il acquit les qualités nécessaires pour devenir Tîrthankara; alors abandonnant son corps il renaquit, dans le courant de l'Achyuta Kalpa, dans le Pushpottara Vimana (6), sous la forme d'Achyutendra. Grand de trente coudées, doué d'appétits bien domptés, parfaitement satisfait de son sort, savant de la science qui pénètre jusqu'au septième monde inférieur, il jouit de la félicité réservée à cette région divine pendant une existence de vingt sâgaras.

En ce temps-là, Jayasyâmâdévî, épouse du Mahâ-Râjâ Simhaséna, de la Gotra (tribu) de Kaçyapa, de la race d'Ikshvaku, souverain d'Ayôdhiâpura, dans le Bhârata Kshétra de Jambudvîpa, le premier jour du mois de Kârtika, sous l'étoile (ou la constellation) Révatî, peu après la chute du jour, fut visitée par les seize songes (7) et vit un éléphant qui entrait dans sa bouche. Le Râja, son époux, se trouvait alors à Avadijnyânî; elle lui raconta ses visions et reçut de lui une interprétation qui la combla de joie. En ce jour donc, Saudhermêndra (8) ayant célébré la bienheureuse cérémonie de la *descente sur la terre*, Achyutêndra fut engendré dans le sein de la reine. Il naquit à la fin du dernier *palla* de dix sâgaras à compter du terme de Vimala Kîrttakar, alors que la vertu avait perdu le tiers de ses fidèles, le cinquième jour de la moitié sombre du mois de Jyeshta, sous la constellation Révatî, daus le *Pushpa Yuga*, et vit Dhermendra (9) accomplir les joyeux rites de la *naissance dans le monde*. Comme le nouveau né possédait, en naissant, l'*Ananta Dnyâna*, il (Indra) le nomma Ananta Tîrthankara et retourna dans sa demeure. Ananta devait vivre 3000000 d'années, sa taille

(6) Une des régions célestes, ou Paradis des Jains.

(7) Ceci prouve que ce récit émane des Svétambaras.

(8) Un des noms d'*Indra*, le roi des dieux, ou peut-être l'*Indra du ciel Saudherma*.

(9) Autre nom d'*Indra*.

était de cent coudées; il avait un teint jaune comme l'or. Son enfance fut un peu longue, 750 ans, et il régna ensuite quinze cent mille années. Après quoi, un certain jour, ayant vu un météore traverser le ciel, et réfléchissant que cette vie devait s'éteindre de la même manière, il prit le dégoût du monde; le déva Lokântika lui enseigna la loi religieuse et il transmit le trône à son fils Arinjaya. Montant alors dans le véhicule appelé *Sâgaradatta*, Ananta se rendit à Sayetthuka Vana en compagnie de mille princes; en ce lieu, ayant observé six jeûnes, il se voua à la vie de pénitence, le douzième jour de la moitié sombre du mois de Jyeshta, dans la soirée, sous la constellation Révatî, acquérant ainsi le quatrième degré de science. Le jour suivant il alla mendier à Ayôdhyâpurî; Vissoka-N*r*îpa, qui avait la couleur de l'or, lui fit une aumône et pour cette raison cinq prodiges se manifestèrent. Pendant douze années entières il demeura plongé dans une contemplation muette (1); au bout de ce temps il parvint au Kévaladnyâna, assis sous un arbre Aswattha, dans le jardin de Sayetthuka Vana, le dernier jour de la moitié sombre du mois de Chaitra, dans la soirée, sous la constellation Révatî. Saudherma Indra célébra pour lui la joyeuse cérémonie de *devenir un Kévala dnyânî*, et lui ayant donné les 108 noms victorieux retourna dans sa demeure.

Ananta fut entouré de cinquante deux Ganadharas (2) à compter de Jayadhâma, 1000 Purvadharas, 32000 Sikslakaras, 4032 Avadijnayânis, 5000 Kévalis, 8000 Vikriurdis, 5000 Manapariyagnânis, 200000 Vadis, 108000 Aryakaras, à compter de Survâsi, 200000 Çravanas, 400000 Çrâvakas, des dévas et des dévîs en nombre incalculable, des quatrupèdes et des oiseaux sans nombre.

Accompagné de cette foule il enseigna la morale religieuse dans l'Arya Kshétra pendant 750000 moins 12 années; puis étant venu au *Suméru Parvat*, ayant abandonné son *Samapasaranam* et étant demeuré pendant un mois dans le *Prathama Yuya* en compagnie de 500 Munis, Ananta Bhat-

(1) Ou pendant laquelle il demeura muet. Nous verrons tout à l'heure que Mahâvîra se soumit à la même pénitence pendant neuf ans.

(2) Disciples chefs, ou instructeurs du peuple.

târaka parvint à la béatitude (Nirvâna ou Môksha) dans le quart de la nuit du dernier jour de la moitié sombre du mois de Chaitra, sous la constellation Révati. Alors Saudherma Indra ayant accompli, en dansant joyeusement, la *Pari Nirvâna Kalyâna Pujâ* retourna dans sa demeure céleste (1).

15. *Dharma.*

Fils de Bhânu et de Suvratâ, Dharma (2) naquit à Ratnapurî. Sa taille était de 45 toises; il vécut 1000000 d'années et fut déifié quatre sâgaras plus tard qu'Ananta. Il a pour compagne la déesse Kandarpâ et pour emblème une foudre, *vajra.*

16. *Canti* (3).

Son père fut Viçvaséna et sa mère Achirâ; il naquit à Hastinâpura et vécut 1000000 d'années. Déifié deux sâgaras après Dharma il reçut pour compagne la Sâsana Nirvânî et l'antilope pour emblème.

17. *Kunthu.*

Kunthu a un bouc pour emblème. Il est né à Hastinâpura de Sûra et de Çrî et mourut dans le dernier *palya* du quatrième âge. On lui attribue une stature de 35 toises et une existence de 95000 ans.

18. *Ara* (4).

Ce Tìrthankara, dont la taille atteignit 30 toises, a pour emblème la figure appelée Nandyâvarta et pour Sâsana Dhârinî. Fils de Sudarsana et de Dévî, il naquit à Hastinâpura et mourut, après une existence de 84000 ans, mille krôrs d'années avant le Jina suivant.

19. *Malli.*

Malli était fils de Kumbha et de Prâbhavatî ; son teint était blanc, sa taille de 25 toises. Né à Mithilâ, il vécut 55000 ans et entra dans Nirvâna 6854000 années avant la fin du quatrième âge. Il reçut pour Sâsana la déesse Dharanaprîyâ et pour emblème un vase à eau.

20. *Munisuvrata* (5).

Ce Jina, qu'on nomme aussi Suvrata et Muni, était fils

(1) H. H. Wilson, *Mackensie Collection.* I, p. 148.
(2) La Loi, le Devoir.
(3) Le Bienfaisant. Ou peut-être *Çânti*, l'apaisé.
(4) La Jante du char.
(5) Celui qui est fidèle au vœu des ascètes.

de Samitra et de Padmâ, de la famille d'Harivança. Il naquit à Râjâg*rh*a : son teint était noir, sa taille haute de 25 toises et il vécut 30000 années. On date son Nirvâna de 1184000 années avant la fin du quatrième âge et on on lui assigne pour Sâsana Naradattâ et pour emblème une tortue

21 *Nami.*

Le Tîrthankara Nami (1) était fils de Vijaya et de Viprâ, de la famille d'Ikshvaku, naquit à Mithilâ et quitta la terre, après une existence de 10000 années, 584000 ans avant la fin du quatrième âge. Sa taille était de quinze coudées, et son teint jaune. Pour Sâsana il reçut la déesse Gândhârî et pour emblème le lotus bleu.

22. *Némi.*

Némi, Arishta-Némi, ou Néminâtha, était fils du roi Saumdravijya et de la reine Çivâ, de la race d'Harivança. Sa Sâsana est Ambîkâ; il a le teint noir et une conque lui sert d'emblème. Il est né à Sori dans le Sravan (2), dans le premier mois de la saison pluvieuse, sous la constellation Chitra, se fait ascète à l'âge de 300 ans, au lieu de Dvârakâ (*en Mâgadhi* Baravavâc) et meurt sur le mont Girnâr après avoir vécu sept cents ans de vie d'ascète, ce qui donne à sa carrière une durée totale de 1000 années (3), sur lesquelles il ne demeura que 55 jours à l'état d'ascète imparfait. La date de son Nirvâna, serait, suivant Colebrooke (4) 84000 avant la fin du quatrième âge, et selon le Kalpa Sûtra 84950 ans avant l'époque de la composition de ce Sûtra (5).

D'après une légende, citée par M. Burgess (6) sur la foi d'un prêtre Jain, Némi aurait excellé dans tous les genres d'exercices et principalement dans ceux qui demandent de la

(1) Colebrooke, *Observations on the Jains.* As. Res. IX, p. 309. — *Nimi* selon Burgess (Ind. Ant. II, p. 138).

(2) J. Burgess (*Papers on Satrunjaya.* Ind. Ant. II, p. 138) remarque que Stevenson identifie *Sori* à *Sôryapura*, tandis qu'on s'accorde généralement aujourd'hui pour en faire une ville du Kathiâvâd actuellement disparue.

(3) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 98. — Colebrooke, *Observations on the Jains*. As. Res. IX, p. 308.

(4) Colebrooke, *Observations on the Jains*, As. Res. IX, p. 309.

(5) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 98.

(6) J. Burgess, *Papers on Satrunjaya.* Ind. Ant. II, pp. 138-139.

force. Son cousin Krishna jaloux de sa supériorité (il l'avait vaincu au jeu de la conque) demanda aux Gopis (1) de lui inspirer des pensées amoureuses et de le déterminer à se marier, afin de lui faire perdre sa force surnaturelle. Endoctriné par ces habiles sirènes, Némi allait épouser Râjimatî, fille d'Ugraséna, roi de Girnâr, lorsque la vue d'un troupeau d'animaux bêlant et mugissant piteusement (ils étaient destinés à être égorgés pour le sacrifice) le remplit de compassion pour ces créatures innocentes et d'horreur pour un monde aussi perfide que cruel. Résolu à adopter la vie d'ascète, il détermina sa fiancée à l'imiter et tous deux se retirant sur le mont Girnâr, au sommet du pic d'Ujjinta, y menèrent une existence platonique. On montre encore aujourd'hui une empreinte du pied de Némi au sommet de ce pic d'Ujjinta, au lieu où la piété des fidèles éleva un *Chattré.*

23. *Pârçvanâtha.*

Pârçva ou Pârçvanâtha était fils du roi Açvaçéna et de la reine Vâmâ ou Bâmâdévî, de l'illustre famille d'Ikshvaku. On le représente avec un teint bleu, un serpent pour emblème et il a pour compagne la Sâsana Padmâvatî. Il naquit à Varanasi (2), dans le second mois d'hiver et le dixième jour de Pausha, épousa Prabhavatî, fille du roi Prasénajit, adopta, à l'âge de 30 ans, la vie d'anachorète et après 80 jours d'austérités atteignit à l'Intelligence parfaite. Ayant continué cette existence pendant 70 ans moins 80 jours, il mourut, ou, selon l'expression consacrée, obtint la libération sur le mont Samet-Sikhar, tandis qu'il accomplissait un jeûne solennel avec 30 de ses disciples. Pârçvanâtha avait alors 100 ans. « Il portait un vêtement (3) dit le Kalpa-Sûtra, et avait sous sa direction un grand nombre d'ascètes hommes et femmes et de disciples laïques. » Cet événement eut lieu 1230 ans avant la composition du Kalpa-Sûtra,

(1) Compagnes de Krishna ; nymphes ou simples bergères, initiées par le dieu aux séductions de l'amour. Voir Burnouf, *Bhâgavata Purâna* et Th. Pavie, *Légende de Krishna.*

(2) *Varânasi* ou *Bénarès*, d'après le *Kalpa-Sûtra,* p. 97. — Burgess (Ind. Ant. II, p. 139) est plus précis ; il indique comme lieu de sa naissance Bhélûpura, faubourg de Bénarès.

(3) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra.* p. 98. Ce fait indique qu'il appartenait à la secte des Svétambaras.

soit 828 avant J.-C. (1) et 250 ans avant l'apothéose du dernier Jina.

Avec Pârçvanâtha il semble que nous sortions des extravagances mythologiques des Jains, pour nous rapprocher de la réalité. Il n'est plus question de stature fubuleuse, de vie de millions ou de milliers d'années; nous nous trouvons en face d'un personnage conçu d'après l'humanité et possédant les caractères historiques, même avec cette restriction qu'il ne faut pas attribuer une trop grande importance à la date précisée par le Kalpa-Sûtra, l'époque véritable de la composition de ce livre étant encore problématique.

Colebrooke (2), et avec lui d'autres auteurs, penche à voir dans Pârçvanâtha le véritable fondateur de la religion Jaïne, les Tîrthankaras précédents n'étant, dans ce cas, que des ascètes plus ou moins mythologiques appartenant soit au Brâhmanisme Védique, soit à des sectes hérétiques dont on retrouve des traces, ainsi que nous le verrons plus tard, dans les temps antérieurs au Brâhmanisme moderne ou sectaire. Stevenson (3) émet la même opinion en se fondant sur les idées généralement admises par les Indous eux-mêmes.

Delamaine croit voir dans Pârçvanâtha une forme de Vishnu dans son rôle de conservateur et, selon lui, les histoires du Buddha, fils de Çuddhôdhana, de Sâlivâhana, de Gautama, etc., seraient dérivées de la même source, avec adjonction de légendes étrangères. « L'histoire du Parçvanâtha moderne, dit-il, ne pourrait-elle pas, comme les autres, n'être qu'un conte récemment inventé sur ces bases, auxquelles se seraient joints quelques faits particuliers de la vie d'un pieux réformateur authentique? Les sectaires modernes paraissent avoir simplement localisé, baptisé, et apparenté des idées anciennes en les appliquant à des saints

(1) Burgess (*Papers on Satrunjaya.* Ind. Ant. II, p. 139) donne la date de 777 avant J. C.

(2) *Observations on the Jains.* As. Res. IX, p. 309.

(3) J. Stevenson, *The Tîrthyas or Tîrthakas of the Buddhists.* Jour. of the Bombay Branch, V, p. 403 : « Among the Hindus generally he (Pârçvanâtha) is much better known as the object of Jain reverence than any of the rest of their sages, and is alone specially invoked in the introduction of the most sacred Jain work, the Kalpa-Sûtra; leading to the idea that he is the real founder of this sect. »

ou à des personnages réels, et en modifiant les détails de peu d'importance pour les accommoder aux faits ou à leurs convenances (1). »

Cette hypothèse peut certainement se soutenir étant donné le défaut presque absolu de chronologie et d'histoire dans l'Inde ; mais ce n'est qu'une hypothèse et il est contraire à toute règle historique d'affirmer ou de nier un fait sur une simple conjecture ; la négation devient impossible dans ces conditions, quand le fait est appuyé par des données d'un caractère probable. Or, dans ce cas la probabilité est du côté des textes Jaïns. Leur précision et leur modération contrastent d'une manière frappante avec les exagérations des histoires des Tîrthankaras précédents, et nous devons, jusqu'à preuve du contraire, adopter comme faits l'existence de Pârçvanâtha et le rôle qu'il a joué, sous la réserve des dates, et des embellissements que l'imagination tend toujours à ajouter aux légendes religieuses.

La vie du vingt-troisième Tîrthankara a inspiré le poëme intitulé *Pârçvanâtha Charitra*, composé, d'après les anciennes légendes, par Briddha Tapâ Gachha (Samvat 1654 = 1597 A. D. (2), auquel nous empruntons, d'après la version du Major Delamaine, le récit légendaire suivant :

Le Muni Bhadra Bâhu rapporte que, dans l'ancien temps, la cité de Pôtampura était gouvernée par un Râjâ du nom d'Ari-Vinda. A sa cour étaient attachés deux *Purohitas* (3), nommés l'un Kamita, l'autre Marabhûti. Ils étaient frères et tous deux mariés (4). La femme de Kamita se nommait

(1) Delamaine, *On Srâwacs*. Trans. R. As. Soc. I, p. 427. Il remarque encore dans une note : « Pârçvanâtha passa par dix formes mortelles avant de monter définitivement dans les cieux, et dans chacune de ces métamorphoses il eut un ennemi. Vishnou lui aussi a ses dix incarnations et ses ennemis. Buddha (mais quel Buddha devons-nous prendre ?) eut, selon M. Ward, le même nombre d'incarnations et se montre quelquefois entouré d'un serpent à têtes multiples. Suivant le Major Wilford (As. Res. XI, p. 89) Sâlivâhana serait aussi une forme de Vishnu.

(2) *Samvat* ou *Samvatsâra* est l'ère du roi Vikramâditya, qui date de 57 avant J.-C. Les Jains emploient aussi, mais plus rarement, l'ère *Saka* ou *Sâlivâhanasâra* qui part de 78 A. D.

(3) *Purôhita,* prêtre attaché à la famille royale. S'emploie aussi pour désigner un prêtre de rang supérieur.

(4) Ceci ne s'accorde guère avec le dogme jaïn du célibat des prêtres ; il y

Varunâ, celle de Marabhûti Vâsudrâ. Cette dernière était douée d'une beauté si remarquable que Kamita, oubliant ses devoirs de prêtre et les liens qui l'attachaient à Marabhûti, ne songea plus qu'à faire partager sa passion à la belle Vâsudrâ. Les attentions de Kamita n'échappèrent pas à Marabhûti, qui, après lui avoir souvent adressé des reproches inutiles, finit par se plaindre au Râjâ et Kamita fut exilé. Il se retira à quelque distance de la ville, dans une solitude où il s'adonna à des actes de pénitence qui bientôt le rendirent célèbre; entre autres exercices de piété il s'était imposé de tenir continuellement un énorme rocher élevé au-dessus de sa tête. Sa réputation de sainteté s'étant répandue dans le royaume, Marabhûti vint un jour le visiter en pèlerinage, et, après avoir accompli ses dévotions, voulut baiser les pieds du pieux cénobite. Mais alors celui-ci, emporté par sa haine, broya sous son rocher la tête de son frère et mit ainsi fin à la première *Janma* « naissance, incarnation » de Pârçvanâtha (1).

Quelque temps plus tard Marabhûti renaquit sous la forme de l'éléphant *Gaja* et Kamita, mort sans avoir expié son crime, devint le dragon *Girjitmar* (2).

Sur ces entrefaites, le Râjâ Ari-Vinda ayant entendu les enseignements d'un prêtre Jaïn résolut de se faire ascète et pour commencer sa nouvelle carrière partit en pèlerinage pour le *Tîrtha* (3) d'Astâpâda, accompagné d'une troupe nombreuse de Sâddhus. Fatiguée d'une longue route, la troupe des pèlerins s'était arrêtée au bord d'une source pour se reposer et se désaltérer, lorsque, tout à coup, un éléphant furieux se précipite sur elle. Déjà les Sâddhus s'enfuyaient dans toutes les directions, abandonnant Ari-Vinda absorbé dans ses dévotions, quand l'éléphant, qui n'était autre que Marabhûti sous sa nouvelle forme, reconnaissant son ancien souverain s'approche avec respect, le flatte de sa trompe

a évidemment là une confusion brâhmanique. Il semblerait que la prêtrise fût héréditaire dans les familles comme chez les Brâhmanes et les Hébreux.

(1) Cette scène parait être représentée sur un bas-relief du temple de Kanhéra, dessiné et décrit par M. Salt dans les *Bombay Transactions*. T. I.

(2) Ce mot est peut-être composé de *Girgit* « lézard » et de *Mar*, » serpent ».

(3) Etang sacré des Indous.

et lui rend les hommages auquel il était accoutumé autrefois, Rassurés, les pèlerins reviennent, reprennent exercices de dévotion et pieux entretiens et l'éléphant les écoute, comme s'il profitait de leurs leçons et partageait leurs prières. Quand la troupe se remit en marche, le fidèle Gaja l'escorta à une certaine distance; mais en quittant les pèlerins il s'enlisa dans des sables mouvants et tandis qu'il s'épuisait en efforts infructueux pour sortir de cette position dangereuse, son ancien ennemi, Girjitmar, survint, l'attaqua, et lui fit à la tête une terrible blessure dont il mourut à l'instant. Cette fois Marabhûti prit rang parmi les dieux dans le séjour céleste, où il demeura pendant sept Sâgaras d'années, tandis que le haineux Kamita-Girjitmar tomba, pour un temps égal, dans le cinquième enfer.

Ces sept Sâgaras d'années écoulées Marabhûti revient sur la terre dans la personne de Kirana-Véga, fils du Râjâ Vidyâ-Dhara. Sur le déclin de sa vie, Kirana-Véga cède le trône à son fils pour se livrer à la pratique des austérités religieuses. Parvenu à la sainteté il vivait depuis plusieurs années dans son ermitage, lorsqu'il mourut d'une morsure que lui fit Kamita devenu serpent en sortant de l'enfer. Le saint Kirana Véja retourna parmi les dieux et Kamita fut précipité dans le sixième enfer.

A sa sixième naissance l'âme de Marabhûti anime le corps de Vajranâbhi, Râjâ de Subhangakara dans le Mahâbhidésa Kshétra (1). Dégoûté d'un monde où il ne voit qu'illusions trompeuses, il abandonne son royaume pour se retirer dans un ermitage sur le mont *Sugach*. Là encore il trouve la mort sous les coups de Kamita rené dans le corps d'un Bhills (2) après plusieurs migrations dans les enfers. Vajranâbhi remonte au ciel, où il devient le dieu Lalitanga et Kamita retourne expier ses péchés dans le septième enfer.

Après un séjour de quelque temps dans la région des dieux, Marabhûti revient dans le Mahâbhidésa-Kshétra sous le nom de Suvarnabâhu, fils du Rajâ Vajrabâhu. Sa naissance fut annoncée par quatorze rêves qui se présentèrent à sa mère dans une même nuit. Ayant succédé à son père,

(1) Contrée de l'Inde d'après la géographie légendaire des Jaïns.

(2) Nom d'un peuple sauvage qui habite les montagnes de l'Inde centrale.

il agrandit son royuume par la conquête de six provinces ou *Khandas* et devient un Râjâ Chakravartin. S'entretenant un jour avec un Sâddhu, il apprend de lui ce qu'il avait été dans des existences précédentes et se voue à la vie religieuse dans l'espoir d'arriver ainsi à se libérer de la transmigration. Après avoir lu les douze Angas (1) sous la direction du *guru* (2) Damôdara-Achârya, il se rend en pèlerinage à vingt Tîrthas et se retire ensuite dans une grotte de la montagne. Cette fois encore il a une rencontre fatale avec Kamita sorti des enfers et devenu lion. Suvarnabâhu reprend alors sa place parmi les dieux et Kamita retourne dans le quatrième enfer.

Kamita, ayant subi plusieurs transmigrations dans des corps d'animaux, alternées de séjours dans les divers enfers, revint enfin sur la terre, sous son premier nom de Kamita, comme fils orphelin d'un Brâhmane. Convaincu par sa propre expérience et par les conseils de son *guru*, que l'austérité est la meilleure voie pour arriver à la célébrité, il fonda la cérémonie *Panch-Agni* (3).

En ce temps là aussi l'âme de Marabhûti allait renaître sur la terre à Bénarès dans le Jambudvîpa (4), dans la famille du Râjâ Suryavansi-Asuçéna. Sa mère Bâmâ-Râni (5) en s'éveillant d'un profond sommeil durant lequel elle avait eu seize songes, trouva un serpent enroulé autour de ses flancs (6). Dix mois après elle mettait au monde un fils d'une

(1) Livres sacrés des Jains qui leur tiennent lieu des Védas. Il n'y en a plus que onze, le douzième ayant été perdu.

(2) Saint personnage, ordinairement un anachorète, précepteur religieux.

(3) Ou des cinq feux. Cette cérémonie consiste à s'exposer aux rayons ardents du soleil, entre quatre brasiers orientés aux quatre points cardinaux.

(4) L'Inde prise dans son ensemble et formant une des quatre grandes parties du monde d'après la cosmogonie des Indous.

(5) Le *Tême-Jata*, récit birman d'une des incarnations du Buddha, dit aussi qu'un Bodhisattva fut incarné dans le sein de Chandrâ-dévâ, épouse d'un Râjâ de Bénarès.

(6) Delamaine cite à ce propos une curieuse idole saxone trouvée avec sept autres à Montmorillon, dans le Poitou, et décrite, dit-il, dans l'*Histoire universelle*. Elle représentait une femme avec deux serpents enroulés autour de ses jambes et de ses flancs, exactement comme on figure Dharanîdhara et Padmâvatî autour de Pârçvanâtha. Ne sachant à quelle divinité l'appliquer, on en fit une déesse de la Lune. Je n'ai pu savoir ce qu'étaient devenues ces statues.

beauté merveilleuse portant sur son corps une figure de serpent. Les interprètes des songes et les astrologues assurèrent que le nouveau né serait un Chakravantin Tîrthankara (1) et lui donnèrent le nom de Pârçvanâtha (de Pârçva « flanc, côté). » Les dieux et les hommes fêtèrent cette naissance par de grandes réjouissances et l'origine divine du jeune Pârçvanâtha fut immédiatement reconnue.

Très jeune encore Pârçvanâtha fut mené par sa mère au Panch-Agni célébré par Kamita ; il ne se gêna pas pour blâmer le sacrifice, disant que sans la compassion pour les êtres, si inférieurs qu'ils soient, il n'y a pas de mérite religieux, et comme Kamita s'étonnait de ses paroles, le jeune Jina lui demanda d'épargner la vie de deux serpents enfermés dans un roseau que le feu allait dévorer. L'ascète ayant refusé de se rendre à sa prière, sous le prétexte qu'il était impossible que des serpents fussent renfermés dans une tige de roseau, Pârçvanâtha saisit le roseau, le brise, et les deux serpents divins Dharanîdhara et Padmâvatî sortant de leur prison viennent adorer leur sauveur. La foule applaudit, acclame la foi des Jaïns et le Jina, et Kamita s'enfuit honteusement.

En revenant de cette fête Pârçvanâtha traversa le Ganges à gué, et par le simple contact de son pied, purifia la rivière de tous ses péchés.

Un peu plus tard il épouse Prabhâvatî, fille de Râjâ Prasénajita et dans le cours d'un voyage que font les jeunes époux à Bañgu-hat (peut-être même leur voyage de noces) le dieu Sugantaka apparait à Pârçvanâtha pour lui faire savoir que le moment est venu de renoncer au monde. Pârçvanâtha n'hésite pas un instant ; il raconte à sa jeune femme l'histoire de Néminâtha et de sa fiancée, et quand il la voit un peu préparée lui déclare son intention de suivre cet exemple. Rentré dans son palais il distribue ses biens et ses joyaux, puis, quand le moment est favorable (2), il quitte

(1) Il doit y avoir là une erreur, ces deux termes étant incompatibles. Je crois qu'il faut lire *Tîrthankara* ou *Chakravartin*.

(2) L'instant favorable pour faire profession, comme du reste pour tous les actes importants de la vie des Jaïns, est déterminé par la conjonction de la lune avec certaines planètes, ou des planètes entre elles.

sa capitale en grande pompe, au son de la musique, accompagné de tous ses courtisans et d'une grande foule de peuple poussant des cris de louange. Arrivé dans la forêt, s'étant placé au pied d'un arbre *Açoka*, il se dépouille de ses ornements royaux, s'arrache cinq poignées de cheveux (6) et renvoie toute sa suite pour demeurer seul avec ses pensées. A la suite d'un premier jeûne de trois jours entiers passés sans même prendre une seule goutte d'eau, il tombe dans un état d'insensibilité tel que le monde entier le croit mort. Dieux, hommes et animaux s'assemblent autour de lui, se lamentant à l'envie ; enfin, au bout de 80 jours, le Jina revient à lui et tous ceux qui l'ont assisté obtiennent, par la vertu de cette dévotion, de se ressouvenir de leurs existences précédentes.

Un jour, comme Pârçvanâtha faisait ses dévotions sur le mont Kâli, un éléphant s'approcha de lui et aussitôt cet animal acquit la conscience de son état précédent. Il se souvint d'avoir été un être laid et infirme, haï de tout le monde, fils d'un *Prad'hâna* et de s'être rendu à l'ermitage d'un Sâddhu sur le mont Kâli dans l'intention de se donner en sacrifice, le Sâddhu l'ayant assuré qu'il ne se délivrerait pas de la transmigration par ce moyen, il s'était fait anachorète et avait accompli le sacrifice *Bhal-Tapasya* qui a le pouvoir de hâter l'absorption finale ou *Mukti*. Mais au lieu de donner toute son attention à ses dévotions il rêvait de devenir grand ; aussi, son existence terminée, renaquit-il dans le corps d'un éléphant. Tous ces souvenirs lui étant revenus, l'éléphant aspergea d'eau Pârçvanâtha et l'adora ; puis, sur le conseil du sage, il s'abstint de toute nourriture et ne tarda pas à mourir pour renaître cette fois parmi les dieux. Pour perpétuer la mémoire de cet évènement le souverain du pays fit élever un temple et creuser un bassin (*Kunda*) au sommet de cette montagne ; il y plaça la figure de Pârçvanâtha et en face d'elle six éléphants de marbre noir. Telle est l'origine de la renommée du Kâli-Kunda-Tîrtha.

(6) Les Jinas et les Jaïns qui se font Yatis ne se coupent pas les cheveux : ils doivent seulement s'en arracher quelques poignées. D'après la croyance populaire cet acte empêcherait la croissance des cheveux.

Une autre fois, un Brâhmane de Nagara Sâgrama, pauvre et malade, vint supplier Pârçvanâtha de le délivrer de la vie, ce que celui-ci exécuta au moyen d'un Mantra (1). Mais le Brâhmane ayant eu une distraction à ce moment, renaquit sous la forme d'un coq. Un Sâddhu révéla ce fait à l'animal qui se laissa mourir de faim, tant par zèle religieux que pour terminer plus tôt une existence odieuse. Il renaquit de suite dans la personne d'Içvara, Râjâ d'Içvarapûrî. Or, un jour que Pârçvanâtha faisant une tournée de prédication arrivait à Içvarapûrî, le Râjâ acquit tout à coup la conscience de sa transformation. Pénétré de gratitude il éleva un temple de pierre noire, dans lequel il plaça une image du Tîrthankara de neuf coudées de hauteur et dix autres temples avec la figure d'un coq (2). Ce fut l'origine du *Kukutêçvara Tîrtha*.

Cependant, par la vertu de la cérémonie Tapasya, Kamita était devenu le dieu Méghakumâra; mais il n'avait pas oublié sa haine pour son ancien ennemi, et surprenant un jour Pârçvanâtha pendant ses exercices religieux, il se transforme en un Rakshasa (3) d'une grandeur prodigieuse, nommé Susârdui et l'attaque de toutes les façons habituelles aux Rakshasas; mais Pârçvanâtha demeure inébranlable. Alors Kamîta l'accable de torrents d'eau et déchaîne la foudre et la tempête contre lui. L'eau atteignait déjà le menton du Jina, la demeure de Dharanîdara (4) elle-même commençait à s'ébranler, lorsque celui-ci, comprenant le danger que Mégha-Kumâra faisait courir au maître du monde, accourt avec Padmâvatî et se dresse de façon à ce que sa tête couvre comme un dais celle du héros, tandis que

(1) Prière mystique et magique qui a le pouvoir de forcer même la volonté des dieux.

(2) « J'ai entendu dire que les Jaïns ont coutume de sonner une cloche ou de faire quelqu'autre bruit pendant leurs repas de crainte d'entendre le chant du coq, auquel cas ils devraient jeter leur nourriture. J'ignore si cette coutume a quelque rapport avec cette légende. Ils redoutent également l'aboiement des chiens. » (Delamaine, *On Srâwacs*, Trans. R. As. Soc. I, p. 434. *note.*) — De ces deux légendes on pourrait tirer la conclusion que les Jaïns admettent le suicide par inanition comme méritoire et hâtant la marche vers Môksha ou tout au moins vers une condition meilleure.

(3) Catégorie de démons qui correspond aux ogres de nos contes. Les Rakshasas sont tous magiciens et ont le pouvoir de changer de formes à volonté.

(4) Le mont Méru.

Padmâvatî se glissant sous ses pieds le soulevait au dessus des flots. Reconnaissant cette fois l'inutilité de ses tentatives et saisi de remords, Mégha Kumâra se prosterne devant son ancien ennemi, pendant que la terre et les cieux retentissent du cri de Jaya ! Victoire ! répété mille fois par les dieux, les hommes et toutes les créatures. Ceci eut lieu à Sévanagarî et pendant trois jours Dharanîdhara continua à protéger, comme le ferait un Chhattra (1), la tête du grand Tîrthankara. C'est pourquoi ce lieu reçut le nom de *Ahi-Chhattra-nagarî* (2).

C'est ainsi que Pârçvanâtha supporta persécutions et souffrances, accomplit entièrement les huit *Karmas* (3) et, après un long jeûne, ayant observé une méditation sans aucune distraction, ayant gardé pendant 83 jours la posture de dévotion sous l'arbre nommé *dhâvarî* (4) devint *Ananta-çrotam* (5) dans le premier *pahar* du matin. Pendant de nombreuses années il demeura sur cette montagne de Sikhar et c'est de là qu'il fut transporté aux cieux. Il laissait huit disciples pour continuer son œuvre; par ses instructions 16000 hommes et femmes devinrent *Çrâvakas* (6); 350 obtinrent le rang de Pûrvadharî (7); 1400 hommes arrivèrent à celui de *Buddhédhyana* (8); 1000 à celui de *Kévala-jnyâni;* 700 à celui de *Parês-jnyâni* et 1200 à celui d'*Anuttara-gatî*; de plus

(1) *Chhatra*, « parasol ».

(2) « C'est une description assez exacte de la figure du serpent représenté au-dessus de la tête de Pârçvanâtha. Cependant ce symbole est de date bien récente et je crois qu'il s'applique à Vishnu, qu'on représente flottant sur les eaux couché sur un serpent. » (Delamaine, *On Srâwaes*, etc. Trans. R. As. Soc. I, p. 455, *note*.)

(3) Il faudrait plutôt lire : *détruire les huit Karmas*. Accomplir me paraît un contre-sens.

(4) *Dhâvarî*, un des arbres sacrés des Jaïns. Chez les Jaïns et les Bouddhistes l'arbre joue un rôle très important qui doit tenir à un reste des anciennes croyances primitives du pays. Il y a également un curieux rapprochement à faire avec les Druides.

(5) Qui connaît l'histoire de toute vie.

(6) Nom des disciples laïques par opposition avec le clergé dénommé Çrâmanas, Yatis, Purôhitas, Muni, etc.

(7) Lecteur des Pûrvas.

(8) Qui possède la lumière intérieure.

(9) Ce sont differents degrés de supériorité ou d'intelligence distingués par les Karmas.

600 personnes devinrent orateurs, 680 géographes, et 1100 obtinrent le pouvoir de grandir et de rapetisser à volonté.

Pârçvanâtha était demeuré trente ans dans sa famille ; pendant 83 jours il resta dans l'absorption complète, pendant 63 ans, 9 mois et 7 jours il posséda la *Kévala-jnyâna* après avoir jeûné un mois entier. Ainsi il vécut en tout 100 années et atteignit *Mukti* (1) dans le Srâvana Sudî achtami (2), avec *Viçâkha*, *Nakshatri* et *Chandrama Sanyôga* (3) et après le second *pahar* de nuit, sur le mont Samet Sikhara et sous un arbre *chironji* (4).

24. *Mahâvîra.*

Le 24[me] prophète de la religion Jaïne est *Vardhamâna* (5) ou *Vardhamânaprabhu*, plus connu sous le nom de Mahâvîra (6) et fréquemment appelé aussi *Vîra* (7), *Charama Tîrthakrit* (8) et *Çramana* (9). De toutes ces dénominations c'est celle de Mahâvîra qui est demeurée populaire, bien qu'elle ne soit qu'une épithète s'appliquant à d'autres personnages tout aussi bien qu'au dernier Tîrthankara Jina (10).

Mahâvîra, de même que Pârçvanâtha et ceux de ses prédécesseurs dont nous connaissons l'histoire, a été soumis à la loi de la transmigration et a subi une série de dix incarnations ou naissances successives, dans des mondes et des conditions divers, avant de vivre sa dernière existence, celle qui devait l'amener à *Môksha* ou *Nirvâna*.

(1) On dit aussi *Môksha*, « libération, affranchissement ou absorption finale ». Ce terme paraît être l'équivalent du Nirvâna bouddhique.

(2) Huitième jour lunaire de *Srâvan*, moitié claire.

(3) Conjonction de la lune avec les seize astérismes.

(4) Le *Chironji-Sapida*.

(5) L'augmentateur, l'enrichisseur.

(6) Le grand héros.

(7) Le héros.

(8) Le dernier des Tîrthankaras.

(9) Le saint.

(10) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 74. — Colebrooke, *Observations on the Jaïns*. As. Res. IX, p. 310. — J. Burgess, *Papers on Satrunjaya*. Ind. Ant. II, p. 139. — D'après Jacobi (*On Mahâvîra and his successors*. Ind. Ant. IX, p. 158) Mahâvîra serait le même personnage que le Nirgra*nt*ha Natapu*tt*a, dont les disciples sont cités dans un des édits d'Açoka, et le véritable fondateur du Jaïnisme dans sa forme actuelle. Suivant Colebrooke (*On Inscriptions at Jaïna temples in the South Bihar*. Trans. R. As. Soc. I, p. 521) il ne serait que l'héritier spirituel de Pârçvanâtha, réel fondateur de cette religion.

Il naît, pour la première fois, sous le nom et le personnage de *Nayasâra*, chef d'un village du pays de Vijaya, sujet de Satrumerdana (1). Quand il meurt, sa piété et son humanité lui valent d'être reçu au ciel Saudherma (2); où il jouit du bonheur céleste pendant un temps que les livres Jaïns définissent *lâkhs de krôrs de Sâgaras d'années* (3). Dans sa naissance suivante il est *Marichi*, petit fils de Vrishabha ; tout ce que nous savons de lui c'est qu'il mérita d'atteindre au ciel *Brahmâloka* (4). Il revient sur la terre dans la personne d'un Brâhmane mondain et sensuel, ce qui l'oblige à subir plusieurs autres naissances dans la même caste, passant dans un des différents cieux le temps qui sépare chacune de ces renaissances. Il devient ensuite Viçvabhûta, prince ou Râjâ de Râjag*r*ha. Dans une nouvelle existence il est Triprîs*h*ta, prince Vasudéva, et tue méchamment son chambellan ; pour ce crime il est condamné à l'enfer, et, sa peine finie, à renaître dans le corps d'un lion. Après avoir subi diverses autres migrations sous des formes diverses, il s'incarne de nouveau dans la personne de Priyâmitra, roi Chakravartin de la région Mahâvidéha (5) et règne glorieusement pendant 28 *lâkhs* d'années.

(1) Les Jaïns ont conservé en partie l'observation de la loi des Castes; aussi remarquera-t-on que dans ses incarnations Mahâvîra parcourt les degrés des trois grandes divisions, étant successivement chef de village, probablement de la caste bourgeoise ou *Vaiçya*, puis brâhmane, et enfin de race royale ou *Kshatrya*. Il semblerait que les Jaïns donnassent la prééminence aux Kshatryas sur les Brâhmanes.

(2) Un des Paradis des Jains.

(3) Lakhs exprime un nombre infiniment grand; c'est un des termes emphatiques des Jains qui paraît correspondre au 84000 des bouddhistes. *Krôrs* est encore une expression tellement grande qu'aucun nombre ne peut le représenter. *Lâks de Krôrs* équivaut à *Kotis de Kotis* soit 2000000000000000. *Sâgara*, « océan d'années », équivaut à 1000000000000000 de *palyas*. Un *palya* est le temps nécessaire pour vider un trou, d'un *yôjana* en tous sens, rempli de cheveux hâchés, à raison de un cheveu par siècle. » (Colebrooke (*Observations on the Jains*, As. Res. IX, p. 313). — Le *yôjana* vaut quatre *Kroças*, soit environ 16000 coudées (P. E. Foucaux, *Rgya-tcher-rol-pa*, p. 142.)

(4) *Brahmalôka*, « Monde de Brahmâ », une des nombreuses résidences célestes des Jaïns et des Bouddhistes.

(5) *Mahâvidéha Kshêtra*, partie de l'Inde prise dans le sens de quartier du monde, empire d'un Chakravartin.

Alors, dégoûté du monde, il embrasse la vie ascétique et en observe religieusement les règles pendant 100 *lakhs* d'années, accumulant assez de mérites pour obtenir de prendre place à sa mort dans un des cieux les plus élevés. Mais ses pérégrinations ne sont pas encore finies ; si grande que soit la récompense obtenue, elle n'est que temporaire (1), et il redescend sur la terre, dans la région de Bhârata (2), sous les traits de Nandana, fils de Jitasâtru. Une vie de 30 *lâkhs* d'années consacrée à la pratique des austérités, une foi religieuse inébranlable, une ferveur ardente envers les Jinas, lui valent, cette fois, le rang d'*Indra* (3) dans le ciel Pushpottara (4). Ce rang sublime ne lui inspire aucun orgueil et n'ébranle pas sa foi. Chaque jour, comme il avait coutume de le faire sur la terre, il lavait de ses propres mains les 108 images des *Arhats* (5) et leur offrait des fleurs. Cette piété fervente reçut enfin sa récompense et il obtint de s'affranchir de la transmigration par une dernière existence sous la forme de *Mahâvîra-Vardhamâna*.

Mahâvîra naquit à Kundagrâma ou Chitrakot, dans le Dékhan, à une époque mal définie jusqu'à présent, qui varie suivant les différents auteurs entre 735 et 598 avant Jésus-Christ (6). Il était fils de Siddhartha, de la race d'Ikshvaku

(1) Les dieux des Jaïns ne sont pas immortels ; soumis, comme toutes les créatures, à la naissance, ils sont aussi sujets à la mort et reviennent habituellement sur la terre acquérir dans une nouvelle existence des mérites qui leur permettent soit de retourner dans leur résidence, soit d'atteindre un rang plus élevé et de devenir Arhats et Jinas. Le séjour d'un dieu dans le ciel ne peut dépasser 13 millions d'années.

(2) Partie de l'Inde, ainsi nommée de Bhârata, fils de Vrishabha et second roi de ce pays. Contrée fabuleuse située au sud du mont Méru.

(3) *Indra*, « roi des dieux ». Ce n'est plus un dieu personnel ; pour les Jaïns ce nom représente un rang auquel tout fervent dévot peut atteindre.

(4) Le Paradis le plus élevé, probablement le Tushita des Bouddhistes.

(5) Dans ce cas ce mot désigne les Tîrthankaras Jinas.

(6) Je n'ai trouvé nulle part de date positive de la naissance de Mahâvîra. Colebrooke rapporte *(Observations on the Jains.* As. Res. IX, p. 311) : « Le dernier Tîrthankara fut incarné vers la fin du quatrième âge (maintenant passé) alors qu'il ne restait plus à parcourir que 75 ans, 8 mois et demi. » Le *Kalpa-Sûcra* (p. 25) dit que le quatrième âge comptait encore à cette époque une carrière de 44074 ans. 8 mois et demi. — Je me suis basé. pour les dates que je propose. sur la durée de sa vie qui, d'après tous les auteurs, aurait été de 72 ans. Selon les traditions des Jaïns de la Carnatique, Mahâ-

et de la famille ou tribu de Kâçyapa, roi de Kundagrâma, et de la reine Trisalâ son épouse (1).

Chez les Orientaux la naissance d'un personnage extraordinaire, héros ou saint, doit toujours être accompagnée de prodiges, et ici la tradition se garde bien de manquer à cette règle. Elle nous offre même un fait unique: celui d'une double naissance.

Son séjour parmi les dieux du ciel *Pushpottara* touchant à sa fin, Mahâvîra prend la résolution de descendre sur la terre et choisit pour mère la brâhmine *Dévanandî*, de la famille de Jalandhara, femme du Brâhmane *Rishabha-Datta*, de la famille de Kodala, et de la cité de Kundagrâma. En conséquence, quarante-quatre-mille-soixante-quatorze années, huit mois et demi avant la fin de l'*Avasarpini* actuel, dans la saison d'été, pendant la demi-lunaison favorable du quatrième mois, à la nouvelle lune d'*Ashâda* et le sixième jour du mois lunaire, sous la constellation Uttaraphâlganî (2), à l'instant d'une heureuse conjonction de la lune et des planètes, au milieu de la nuit, Dévanandî étant plongée dans un profond sommeil est visitée par 14 songes. Elle voit d'abord un éléphant à quatre défenses « semblables à des gouttes de rosée étincellantes, ou à un monceau de perles, ou à la mer de lait; » l'animal lui-même a « l'éclat de la lune, la hauteur du mont Vaitâdya (3) et de ses tempes suinte la douce

vîra serait mort en 660 avant J. C.; selon ceux du Bengale en 637; dans le Gujarath cet événement est placé en 470 avant l'ère de Vikrama, soit 527 avant J. C.; enfin M. Barth propose 532 à 527 avant J. C. — Voir Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, préf. VIII; Jacobi, *On Mahâvîra*, etc. Ind. Ant. IX, p. 158; Colebrooke, *Observations on the Jains*, As. Res. IX, p. 312; H. H. Wilson, *Sketch of the religious sects of the Hindus*. As. Res. XVII, p. 261; J. Burgess, *Papers on Satrunjaya*. Ind. Ant. II, pp. 15, 139, 140; A. Barth, *Jaintsme*, dans Encycl. des Sci. Rel. de Lichtenberger, VI, p. 598.

(1) Il y a là un rapprochement frappant avec le Buddha Çâkya-Mouni qui appartient lui aussi à la race d'Iksvaku et à la famille de Kâçyapa; il porte lui-même le nom de Siddhartha. Voir J. Burgess, *Papers on Satrunjaga*. Ind. Ant. II, pp. 15 et 139; — A. Barth, *Jainisme*. Encycl. des Sc. Rel. VI, p. 578; — Jacobi, *On Mahâvîra*, etc. Ind. Ant. IX, p. 158; — Colebrooke. *On inscriptions at Jaina temples*. Trans. R. As. Soc. I, pp. 520-522.

(2) Chaque Tirtankhara est placé sous l'influence d'une constellation particulière, qui préside aux actes importants de ses diverses existences.

(3) Montagne fabuleuse, toute entière d'argent pure qui reçoit et reflète les rayons du soleil.

liqueur qui attire les essaims d'abeilles. » Il est aussi beau qu'Airâvat (1) et de sa trompe pleine d'eau il produit un son agréable « semblable au bruit du tonnerre (2). »

A l'éléphant succède un taureau « aussi beau qu'un bouquet de lotus, brillant et émettant dans toutes les directions des rayons étincelants; » sa forme est parfaite, ses épaules sont ornées d'une crinière majestueuse, ses cornes en forme de croissant, sont fines et élevées. Puis se présente un lion d'une blancheur aussi éclatante « que les perles, ou que la mer du lait, ou que les rayons de la lune, ou que les gouttes de la rosée, ou que la grande montagne Vaitâdya, » en un mot le plus beau des lions. A peine celui-ci a-t-il disparu que la déesse *Lakshmî* apparaît assise, dans toute l'éclat de sa gloire et de sa beauté, sur un trône de lotus (3). Ensuite se présentent successivement â ses yeux une guirlande des fleurs les plus belles et les plus parfumées, champaka, açoka, punnâga, priyanga, sarisava, magara, mâlati, jâti, juhi, kolla, etc., entremêlées de feuilles d'amaranthe, de jasmin, de fleurs de sésame et autres reines du printemps répandant les plus doux parfums et brillant des couleurs les plus agréables,—la lune et le soleil dans tout l'éclat de leur gloire radiante, — un étendard aux banderolles bleu, rouge, jaune, et blanc, orné à son sommet d'un bouquet de plumes de paon, — un vase brillant comme l'or bien poli et reposant sur un lotus de perles; c'est la demeure sainte de la douce Laksmî, — le Lac de Lotus reflétant les premiers feux du soleil levant, silloné de cygnes blancs, de cygnes noirs et de toutes les espèces d'oiseaux aquatiques, — la Mer de Lait, aussi brillante que la lune, aux vagues impossible à mesurer, — un Palais céleste resplendissant des pierreries les plus

(1) Roi des éléphants, monture d'Indra. né de l'écume de l'Océan baratté par les dieux. C'est le gardien d'un des points de l'horizon.

(2) Comparer avec la naissance du Buddha s'incarnant sous la forme d'un éléphant blanc.

(3) *Lakshmî* ou *Çri*, déesse de la beauté et de la fortune, épouse de *Vishnu* et mère de *Kama* (Eros, Cupidon). Dans la langue du *Rig-Véda* le nom de Laksmî signifie « bonne fortune »; le *Taittirîya-Sanhitâ* fait de Laksmî et de Çrî les deux épouses d'Aditya, et le *Satapatha-Brâhmana* fait naître Çrî de Prâjapati. D'après le *Râmâyana*, elle est née, comme Aphrodite, de l'écume de l'Océan.

précieuses, — une montagne de diamants, de rubis, d'émeraudes, de chalcédoines, de coraux, de cristaux, etc., — et enfin un *feu sans fumée*, avivé par des torrents de beurre nouvellement battu, dont la flamme s'élève jusqu'au ciel, comme si elle voulait cuire le firmament (1).

Bientôt après Dévanandî s'éveille et alors « heureuse et joyeuse, le cœur rempli de joie, contente et calme, tandis qu'une sensation de plaisir se répandait dans toute son âme telle que celle que ressentent les fleurs du Kadamba quand elles sont arrosées par un orage, les poils de son corps se dressant avec délices dans leurs pores, gravant le rêve dans son esprit, elle se lève de sa couche. Puis sans hâte ou précipitation, sans se troubler et pourtant sans retard, avec la gracieuse démarche d'un beau cygne, elle va trouver son époux le brâhmane Rishabha-Datta, le salue en lui souhaitant mille joies, et s'étant assise à son aise sur un siège agréable, joignant ses mains de telle sorte que ses dix ongles se réunissent les uns contre les autres, puis les élevant jusqu'à son front, elle lui parle en ces termes : ô! bien aimé des dieux (2)! cette nuit j'étais couchée, endormie sur mon lit et ayant sommeillé très peu de temps je m'éveillai après avoir vu les quatorze rêves merveilleux que voici : un éléphant, etc... ô! bien aimé des dieux! dis-moi quelle bonne fortune ces visions me promettent?

Le brâhmane, ayant bien réfléchi et compris le sens de la vision, répondit à Dévanandî : ô! bien aimée des dieux! Ton rêve est un présage de prospérité. Bien aimée des dieux, c'est un rêve très heureux, un rêve agréable, un rêve source de félicité. Il est tout à fait certain. Oui! à la fin de neuf mois pleins, plus sept nuits et encore une demie, il naîtra de toi un enfant aux mains et aux pieds bien faits, parfait dans tous les membres de son corps, avec toutes les marques, les protubérances et les caractères heureux, bien proportionné en hauteur, en poids et en grosseur, tous ses

(1) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 41.

(2) *Dévânupuya*, titre qui était très usité autrefois et qui figure dans les édits d'Açoka. Aujourd'hui les Brâhmanes l'emploient comme un terme de dérision, probablement par mépris pour les sectateurs de la doctrine de Nirvâna.

membres parfaitement développés, parfait en beauté, semblable à la lune, gracieux et agréable à voir. Tel sera l'enfant que tu mettras au monde. En sortant de l'enfance il aura acquis la perfection dans toutes les branches inférieures de la science; entré dans la jeunesse il saura bientôt réciter, défendre et soutenir les quatre Védas, le *Rig-Véda*, le *Yajur, Véda*, le *Sâma-Véda* et l'*Altharvana-Véda*, ainsi que l'*Itihâsa* (1) considéré comme un cinquième Véda, et le *Nigantu* qu'on peut appeler un sixième Véda, le corps de la divinité avec tous ses membres, et comprendra leur sens caché. Il sera au courant des six membres subsidiaires du Véda, du sixième système philosophique (2), des mathématiques, de l'Institution qui guide dans les rites et les cérémonies, de la grammaire, de la prosodie, de l'astronomie et des autres livres brâhmaniques surtout de ceux qui ont rapport à l'état ascétique. Dans toutes ces sciences il sera sans égal (3). O! bien aimée des dieux! En réalité tu as vu un songe qui présage la prospérité! » (4).

Pendant que les deux époux se réjouissent, Çakra (5) averti, de la conception de Mâhâvîra, par les prodiges qui se révèlent dans l'ordre physique et surnaturel, plein de joie, lui aussi, adore d'abord le vénérable Jina, mais ensuite s'apercevant que le futur Tîrthankara est entré volontairement dans une famille de Brâhmane, au lieu de choisir comme tous ses prédécesseurs une famille royale ou tout au moins de caste kshatrya, il s'indigne d'un tel mépris des précédents, déclare que lui règnant pareille chose ne se passera pas et dépêche son fidèle messager, *Harinégamési*, pour

(1) Histoire légendaire.

(2) Le système Sankhya.

(3) Stevenson remarque (*Kalpa-Sûtra*, p. 28) que ce passage est surtout curieux en ce qu'il énumère la littérature brahmanique du v[e] siècle avant notre ère. Il y a cela de remarquable que cette description s'accorde parfaitement avec nos données actuelles, sauf une seule différence, mais elle est capitale, l'absence de toute mention des *Purânas*. Si l'*Itihâsa* est un *Purâna* et qu'il ne soit pas le *Mahâbhârata*, que les Brâhmanes appellent souvent un, un cinquième Véda, cela prouverait qu'à cette époque il n'y avait qu'un seul *Purâna* (ainsi que l'a supposé Wilson) duquel on aurait tiré tous les autres par un procédé de soustractions et d'additions.

(4) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 29.

(5) Un des noms d'*Indra*. C'est celui que les Bouddhistes ont adopté.

retirer Mahâvîra du sein de Dévanandî et le transporter dans celui de Trisalâ, reine de Kundagrâma, et épouse de Siddhârtha (1).

Les mêmes songes visitent Trisalâ, et de même aussi au réveil elle se hâte d'aller raconter au roi, son époux, les visions qui l'effrayent et la ravissent à la fois. Versé dans toutes les sciences, bien instruit des traditions et des dogmes sacrés, le roi n'a pas de peine à interpréter le songe de la reine et lui assure que ces rêves présagent la naissance d'un enfant de céleste origine « qui sera l'honneur de sa famille, la lampe de sa famille, la couronne de sa famille, l'ornement Tilaka (2) de sa famille, l'enrichisseur de sa fa-

(1) Afin d'éviter des longueurs fatigantes, j'ai supprimé dans le texte le monologue que le *Kalpa-Sûtra* met dans la bouche d'Indra ; mais ce morceau me paraît trop important et trop intéressant pour ne pas le mettre sous les yeux du lecteur : « Certainement (c'est Indra qui parle) jamais pareille chose n'est arrivé, n'arrive et n'arrivera dans l'avenir! Un Arhat, un Chakravartin, un Baladéva ou un Vasudéva naître dans une famille de basse caste, une famille servile, une famille de mendiants, une famille pauvre, une famille humble, une famille dégradée, ou dans une famille de Brâhmane. Au contraire, dans tous les temps, dans le passé, dans le présent, dans l'avenir, un Arhat, un Chakravartin, un Baladéva ou un Vasudéva reçoit la naissance dans une famille noble, une famille honorable, une famille royale, une famille Kshatrya, telle que celle d'Ikshvaku ou d'Harivança ou dans quelqu'autre de lignée pure. Il va donc se passer un prodige qui n'est jamais arrivé, qui ne doit jamais arriver, qui n'arrivera jamais dans le cours des *Utsarpinis* et des *Avasarpinis* infinis, un Arhat, un Chakravantin, etc........

Je dis donc que la naissance d'un Arhat, etc. n'a jamais eu lieu, n'a jamais lieu, n'aura jamais lieu dans une caste basse, servile, méprisable, pauvre, mendiante, misérable. Une pareille chose ne fut, n'est, ne sera jamais! Et cependant, le vénérable ascète Mahâvîra vient de descendre sur le continent de *Jambudvîpa*, dans le pays de *Bhârata*, dans le quartier brâhmanique de la cité de Kundagrâma, et a été conçu dans le sein de Dévanandî, épouse de Rishabha-Datta. C'est pourquoi il va se faire une chose qui ne s'est jamais faite, ne se fait pas, ne se fera jamais sous le règne d'aucun Indra, prince et roi des dieux! Un Arhat, un Chakravartin, un Baladéva, un Vasudéva, naître dans une basse caste, dans une famille de brâhmane, au lieu de recevoir le jour dans une famille noble. C'est pourquoi, fais diligence, ô Bien-Aimé des dieux (Harinégamési). Vas troûver l'adorable ascète Mahâvîra, qui est maintenant conçu dans le sein de Dévanandî, dans le quartier Brâhmanique de la cité de Kundagrâma, retire-le de là et transporte-le dans le sein de Trisalâ, épouse de Siddhârtha, et reviens promptement. » (*Kalpa-Sûtra* pp. 35 à 40).

(2) *Tîlaka*, ornement de tête, diadème.

mille, le soleil de sa famille, la base et le sommet de sa famille. Sorti de l'enfance, il sera sans égal dans toutes les sciences, brave, héroïque, puissant, bien fait, capable de commander les armées, en un mot, un roi des rois. »

Cependant, pour plus de certitude, dès que le jour paraît, le roi ordonne de tout préparer au palais pour une audience solennelle, et d'aller chercher les Sages les plus renommés, versés dans les Sutras et surtout experts dans l'art divin d'interpréter les songes. Ainsi mandés, les Sages de Kundagrâma se hatent d'accomplir les rites ordonnés par la Loi, purifications, bain, adoration des dieux; puis parés de leurs habits de fête, le front orné d'une aigrette, ils se réunissent à la porte du palais, s'attendant les uns les autres afin de se présenter en corps devant le roi. Celui-ci, qui de son côté a religieusement observé les rites du lever et revêtu les ornements royaux réservés aux grandes cérémonies, les reçoit assis sur son trône. Trisalâ assiste à l'audience, cachée derrière un rideau.

Après les saluts et les compliments voulus par l'étiquette, le roi rapporte aux Sages le songe de Trisalâ. A mesure qu'il parle la joie se peint sur leurs visages, et quand le souverain se tait, les habiles interprètes de la volonté divine se consultent entre eux à voix basse. Alors l'un d'entre eux, le plus vénérable par l'âge et la science, prend la parole : « O Roi chéri des dieux! nous connaissons dans tous ses détails la Loi des songes. Il y a quarante rêves ordinaires et trente deux visions surnaturelles, en tout 72. Il est établi par la Loi divine que la mère d'un Arhat ou d'un Chakravartin voit, au moment de la conception de l'enfant, quatorze des 32 songes miraculeux. La mère d'un Vasudéva en voit sept, celle d'un Baladéva quatorze et celle d'un Mandalîka-Râjâ seulement un (1).

(1) L'*Arhat*, ou religieux parfait, est pour les Jaïns le personnage le plus important. Il est sur la voie de *Môksha*, ou *Nirvâna*, et peut devenir Jina. Le *Chakravartin*, ou Roi qui tourne la Roue de la Loi, règne sur tout l'univers, figuré par quatre continents. Le *Vasudéva* exerce sa puissance dans un domaine moitié moins grand que celui du Chakravartin; c'est un guerrier et par cela même sujet à des passions qui le mènent en enfer. Le *Baladéva*, ordinairement frère du Vasudéva, ne gouverne que le quart de l'empire d'un Chakravartin; mais il l'emporte sur le Vasudéva par son caractère religieux.

Donc, ô Roi aimé des dieux, puisque la noble reine Trisalâ a vu tous les quatorze songes favorables, ceci promet à votre famille l'obtention de l'opulence, l'obtention de la félicité, l'obtention d'un fils, l'obtention de la joie, l'abtention de la souveraineté. Oui! Tout cela! sans qu'il y ait l'ombre d'un doute. C'est pourquoi, après neuf mois, sept jours et un demi, la noble reine Trisalâ donnera le jour à un fils qui sera le *royal étendard* de sa famille, empereur des quatre régions du monde, vainqueur des passions et aussi Roi des *quatre vertus* (1). Tel est, ô Grand Roi, le sens véritable du songe heureux de la noble reine Trisalâ (2). »

Rempli de joie à ce discours, Siddhartha renvoie les Sages comblés de présents (3) et se retire dans les appartements intérieurs du palais pour se réjouir avec Trisalâ du bonheur qui leur est promis.

Par ordre d'Indra, Kuvéra (4) vient établir sa résidence dans le palais avec tous ses serviteurs, les génies habitants de la terre et de ses profondeurs. Tous s'empressent à rechercher les trésors enfouis dans les grottes des montagnes et dans les entrailles de la terre pour les apporter à Siddhârtha comme hommage au futur Rédempteur du monde. C'est en raison de cette immense opulence qu'il devait à son fils, que le roi nomma celui-ci Vardhamâna « l'enrichisseur ».

Entourée de tous les soins dus à son état et à la grande fortune promise à son fils, Trisalâ attendait avec impatience l'instant de la naissance de cet être si cher. Mais au bout d'un certain temps, surprise de ne pas sentir l'enfant s'agiter

Le *Mandalîka-Râjâ* est un souverain dépendant, vassal d'un des trois premiers monarques.

(1) Les quatre vertus cardinales des Jains : *Dâna*, « aumône », *Sîla*, « compassion », *Tapa*, « pratique du jeûne », *Bhava*, « entière soumission de l'esprit ».

(2) Pour les détails voir *Kalpa-Sûtra*, pp. 63 à 66,

(3) Le *Kalpa-Sûtra* est muet sur la condition de ces sages ; il paraît probable que ce devaient être des Brâhmanes. Dans plusieurs sectes Jaïnas, ce sont, encore aujourd'hui, des Brâhmanes qui remplissent les fonctions d'astrologues et de gardiens de temples ; on leur confie même certaines cérémonies, entre autres celles du mariage.

(4) *Kuvéra*, dieu des richesses, un des quatre gardiens du monde ou Grands Rois Célestes, préside au Nord. Il a la garde des métaux précieux, or, argent et cuivre.

dans son sein, elle s'effraye, se figure qu'il est mort et s'abandonne au plus violent désespoir. Plein de compassion pour la douleur de sa mère, l'enfant divin remue légèrement pour faire connaître qu'il est en parfaite santé et décide, dès lors, dans son esprit qu'en récompense de la tendre sollicitude maternelle aucun Arhat ne pourra recevoir la tonsure, quitter sa maison et abandonner sa famille pour vivre dans la retraite, du vivant de ses père et mère (1).

Le moment de la délivrance approche; « Trisalâ se purifie suivant les rites sacrés, se baigne, adresse aux dieux supérieurs une ardente prière, accomplit la cérémonie Bali (2) et se prépare avec recueillement et confiance à l'évènement si ardemment souhaité par toutes les mères. Enfin l'heure a sonné. « Le monde est en liesse. Sur la terre les populations joyeuses célèbrent la Fête du Printemps (3) » dans les cieux, dans les airs, dans les profondeurs de la terre et dans les abîmes des eaux les dieux qui gouvernent ces régions fêtent à l'envie la naissance du héros, tandis que les divinités su-

(1) Ce vœu de Mahâvîra établit une différence capitale entre sa religion et le bouddhisme. Quelle que soit la force de sa vocation, le Jina ne peut embrasser l'état religieux que quand la mort de ses parents lui a donné toute liberté, car la défense est formelle et n'admet pas même le cas de permission accordée par les parents, parce que s'ils se résignent la séparation n'est pas moins une douleur pour eux. Le Buddha, au contraire, est appelé par sa vocation et la suit même à l'encontre de la volonté de ses parents; toute considération d'affection et de déférence doit tomber devant la vocation religieuse.

(2) *Bali*, cérémonie en l'honneur des divinités inférieures, démons, esprits des airs, de la terre et des eaux. Ce culte est proscrit par les prêtres Jains, aussi bien que par les Brâhmanes et les Bouddhistes, et, malgré tous leurs efforts il n'en est pas de plus universellement pratiqué par le vulgaire de ces trois religions. On pourrait peut-être voir dans ce fait une preuve que ce culte est un reste des croyances primitives du peuple Hindou avant qu'il ait reçu les nouvelles religions venues du Nord. Le rigorisme des Jains s'accommode mal de la célébration de ce culte et ils sont fort gênés en présence de cette légende que nous montre la mère de leur grand Tîrthankara célébrant cette cérémonie comme une pieuse préparation au grand événement qui va s'accomplir. Aussi. le plus souvent, ont-ils soin de passer ce détail sous silence.

(3) Dans le Dékhan c'est la fête *Mâruti Jayanti* qui se célèbre à cett époque; la grande fête du printemps a lieu un mois plus tôt. Ces fêtes ne son pas brâhmaniques, elles appartiennent à l'ancien rituel des Indous (J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 75).

périeures se pressent dans le palais de Siddhârtha pour prendre part au banquet préparé par l'heureux père (1). A minuit, dans le premier mois de l'été, pendant la seconde demi-lunaison et le premier quartier brillant de la lune de *Chaitra*, le treizième jour du mois, après une gestation de neuf mois, sept jours et un demi, sous la constellation U*tt*araphalgânî (2) à une heureuse conjonction de la lune et des planètes, Mahâvîrâ Vardhamâna fait son apparition sur la scène du monde, entouré comme d'une cour, des principales divinités du ciel Indou et avec les joyeuses acclamations des habitants de l'univers, tandis que par les soins des dieux la terre était couverte d'une pluie de métaux précieux, d'or, de diamants, de parures, de joyaux, de feuilles et de fleurs aux doux parfums, de fruits, de guirlandes, d'ambre gris, de bois de santal, et de cordons de perles.

Les fêtes durèrent douze jours entiers, passés en festins, danses, concerts; pendant lesquels le roi reçut et donna d'innombrables cadeaux. Le premier jour fut consacré à la fête de réjouissance pour la naissance d'un fils; le troisième on montra à l'enfant le soleil et la lune (3); le sixième on observa la veille religieuse (4); le onzième eut lieu la cérémonie de la purification de Trisalâ et enfin le douzième jour, après que les rites eurent été accomplis et la cérémonie Bali célébrée, les parents, les serviteurs et les kshatryas prirent place à un banquet préparé pour clore la série des fêtes. Richement paré et couché dans un berceau portatif le nouveau-né assistait à la fête et, selon la coutume, sa mère lui

(1) Ce festin, d'après Stevenson, est l'*Abhishêka*. Les dieux seuls y ont pris part.

(2) *Uttaraphalgunî*, douzième astérisme lunaire.

(3) Il est probable qu'il s'agit d'images du soleil et de la lune faites en or et en argent, et non d'une véritable présentation qui aurait exigé deux cérémonies.

(4) Selon Stevenson la mère et ses serviteurs doivent veiller toute cette nuit par respect pour la déesse *Sati* ou *Satvâi* qui doit venir écrire le destin de l'enfant sur son front. Les Indous croient que les lignes formées sur le front, et surtout à la jonction des pariétaux et des frontaux, par les vaisseaux sanguins, sont l'œuvre de la déesse et indiquent le sort de l'homme. Aussi emploie-t-on dans le Dékhan l'expression *écrit sur le front* au lieu de *fatal*. — Voir à propos de cette croyance populaire la légende de *The Prince and the Sages*, par H. Damant. Ind. Ant. I, p. 218.

mit quelques grains de riz dans la bouche. Le repas terminé, le roi annonça à la foule qu'il donnait à son fils le nom de Vardhamâna (1).

Dans la légende bouddhique, les Buddhas, et Çâkya-Muni en particulier, sont doués dès l'instant de leur naissance de toutes les qualités et instruits de toutes les sciences. Les maîtres appelés pour les instruire n'ont rien à leur apprendre; ils pourraient plutôt recevoir leurs leçons. Tel n'est pas le cas avec Mahâvîra. Des phénomènes du monde physique annoncent, il est vrai, sa naissance et les dieux accourent en foule autour de son berceau pour rendre témoignage de ses hautes destinées; mais lui n'est qu'un enfant comme tous les autres, il étudie, apprend et pense, il se prépare sous l'œil de ses maîtres et de ses parents à la carrière sublime pour laquelle il est né, et toute sa perfection se résume dans sa bonté, sa douceur, sa docilité, son application et son amour du travail. La science transcendante et universelle ne se révèlera chez lui que dans la force et la maturité de son âge.

Conformément au vœu qu'il avait fait, alors qu'il était encore dans le sein de sa mère (2), Vardhamâna demeura auprès de ses parents pendant toute la durée de leur vie. Soumis à leurs volontés, étudiant avec les maîtres qu'ils lui donnaient, se livrant aux exercices en usage parmi les princes de son temps, commandant même les armées, il ne laissa pas seulement soupçonner son inclination pour l'état ascétique. Il avait même épousé Yaçodâ dont il eut une fille nommée Sashâvatî ou Yuçavatî.

Mais une fois que ces parents chéris, payant leur tribut à la nature, eurent quitté ce monde pour aller occuper dans celui des dieux la place méritée par leurs vertus, il sentit se développer en lui un ardent désir de retraite, et, après avoir passé encore deux années à la cour de son frère aîné, Nandivardhana, il prit la résolution de se retirer du monde pour vivre en ascète. « Pendant que le vénérable anachorète vivait dans la société des hommes, et observait les pratiques

(1) Sur la naissance de Mahâvîra, voir F. Max Müller, *Hist. Sansk.* p. 261 et H. H. Wilson, *Works*, I, pp. 291-304.

(2) Voir note 1 page 373.

religieuses d'un *Maître de maison*, dit le Kalpa-Sûtra (1), il avait obtenu une intelligence et une compréhension incomparables, indestructibles, qui se manifestaient en toutes choses. Par cette intelligence il comprit que le moment de son initiation était arrivé et se résolut à tout abandonner, son or, son opulence, son royaume, son pays, son armée, ses chars, ses trésors, ses magasins regorgeant de richesses, sa ville, son palais et la société des hommes. Prenant donc son argent monnayé, ses ornements d'or, ses joyaux, ses pierres précieuses, ses perles, ses coquillages, ses coraux, ses rubis, il les distribua en aumônes et les partagea entre ses parents. Ceci arriva dans la saison d'hiver, le premier mois, la première moitié du mois, après la pleine lune de *Mârgashîrsha*, le dixième jour, alors que l'ombre tournait à l'est, et qu'il ne restait plus qu'une veille du jour appelé *Samati* « obéissance, » à l'heure (Muhûrta) nommée *Vîjayenam* « victoire. »

Les dieux eux-mêmes ont pris soin de lui rappeler que l'heure de la retraite avait sonné : « Victoire ! victoire ! gloire à toi ! O chef des Kshatryas, écoute nos paroles. Grave-les dans ton cœur. O Seigneur, souverain du peuple, donne le signal du bonheur du monde, deviens le sanctuaire de la religion, sois l'auteur de la prospérité, de la félicité, de la bénédiction pour toutes les créatures qui vivent dans le grand univers (2) ! »

Son départ étant résolu, Vardhamâna sort de la ville, accompagné d'une grande foule de dieux, d'hommes et de démons faisant retentir des instruments de musique et poussant le cri de Jaya ! Jaya ! victoire ! victoire ! ou bien jonchant de fleurs la route du futur religieux. Arrivé au jardin du *Parc du prince*, il descend de son palanquin, dépouille ses ornements, s'arrache cinq poignées de cheveux (3),

(1) J. Stevenson, *Kalpa Sûtra*, pp. 82-83.

(2) Comparer avec les exhortations que les dieux adressent à Çâkya Mouni. P. E. Foucaux, *Rgya-tcher-rol pa*. Id. *Lalita-Vistara*, annales du Musée Guimet, VI. — Bigandet, *Vie ou légende de Gandama, le Buddha des Birmans*. — H. Kern, *Histoire du Bouddhisme indien*, Revue de l'Histoire des Religions. T. V et VI — E. Sénart, *La légende du Buddha*.

(3) Les Jains Digambaras ne permettent pas de couper les cheveux ou la

revêt le vêtement des dieux (1) et, renvoyant son escorte, demeure seul en ce lieu, commençant sa vie d'anachorète par un jeûne de six repas (2), pendant lequel, dit-on, il ne prit pas même une seule goutte d'eau. Au bout d'un an de cette existence il renonce même à tout vêtement (3) et désormais sans souci de son corps, indifférent au froid et au chaud, au vent et à la pluie, sans avoir même une écuelle pour recevoir ou préparer sa nourriture, insensible aux passions, au plaisir et à la peine, sans amis, sans affections et sans haines, il vit pendant douze années et demie dans la solitude, assisté, seulement dans les six dernières années, par un disciple grossier, sorte de bouffon nommé *Goçala*, se nourrissant des fruits qu'il trouvait ou des rares aumônes qu'il recevait, jeûnant des mois entiers pendant lesquels il tenait les yeux invariablement fixés sur le bout de son nez, ne prononçant jamais une parole et réfléchissant sur les grands problèmes de la vie et de la mort, de la transmigration et l'affranchissement final de la renaissance. Pendant tout ce temps. un Yaksha (4) nommé Siddhârtha, envoyé par Indra, veillait à sa sécurité et portait la parole pour lui toutes les fois que cela était nécessaire.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette période

barbe. Le religieux qui embrasse la vie d'ascète doit, au moment de son initiation, s'arracher cinq poignées de cheveux qu'il lance en l'air de façon à ce que le vent les disperse.

(1) Robe donnée par Indra. Si ce n'était le passage qui suit, on pourrait supposer que cette expression est un euphémisme, du même genre que le mot *Digambara*, « vêtu du ciel », pour indiquer la nudité, Peut-être, ainsi que le propose Stevenson, s'agit-il seulement du *Langouti*, petite pièce d'étoffe que les Indous enroulent autour de leurs reins et qu'ils ne quittent jamais.

(2) Comme les autres Indous, les Jaïns font deux repas par jour; ce jeûne devait donc se continuer pendant deux jours entiers, plus la soirée précédente et la matinée qui suivait (J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 85, *note*).

(3) D'après une légende Mahâvîra serait demeuré nu après avoir donné sa robe à une brâhmane qui manquait de vêtements. Quel que soit le motif allégué, il est constant que Mahâvîra fut un Digambara ou ascète nu, de même que Vrishabha. Tous les autres Jinas, y compris Pârçvanâtha, étaient décemment vêtus. Sans doute que Mahâvîra rétablit cette règle du premier Tîrthankara pour affirmer que le sage est au-dessus de tout sentiment humain.

(4) Les *Yakshas* sont des génies supérieurs aux hommes.

de la vie de Mahâvîra, sur les mauvais traitements qu'il eut à subir de la part des grossiers habitants des montagnes, sur les tentations inutiles des démons, ni sur l'abandon de Goçala qui le quitta se croyant assez instruit pour se poser lui-même en Jina. Son vœu de silence étant accompli (il l'avait gardé neuf ans), il commença à voyager, prêchant le long des routes, dans les villes et les villages et arriva ainsi à Kausâmbi, capitale de Satânîka, où il fut reçu avec de grands honneurs. C'est là que devait finir son noviciat et qu'il allait obtenir la récompense de ses austérités en devenant Arbat parfait, ou Jina. En effet, dans la seconde moitié de la treizième année (depuis sa renonciation au monde), pendant la saison d'été, dans le mois de Vaisâkha (1), dans la quatrième demi-lunaison, le dixième jour après la pleine lune, sous la constellation Uttarâphalgunî, alors que l'ombre s'étendait dans la direction de l'est, et qu'il ne restait plus qu'une veille du jour *Savita*, à l'heure Vijaya, dans le voisinage de la cité de *Trûmbhikagrâma*, sur le bord de la rivière *Rituvâlika* (2) à peu de distance d'un temple nommé Vairyavar*tt*a consacré aux Yakshas, s'étant assis pour méditer accroupi dans la posture qu'on prend pour traire une vache. sous un arbre Çala dans le champ d'un laboureur nommé Sàma, Mahâvîra obtint tout à coup l'intelligence, la perception et la compréhension infinie, incomparable, indestructible, sans nuage; et suprême de l'Arhat, parfait Jina, c'est-à-dire l'état de *Kévala*.

A partir de ce moment, et pendant vingt-neuf ans, il erre de ville en ville prêchant et convertissant; c'est ainsi que nous le voyons successivement à Asthi-grâma, à Champa, à Vânijayagrâma près de Vaiçali, à Nalinda près de Râjag*r*ha, à Mithilâ, à Bhadrika, à Alambhika, à Srâvasti, à Panitabhûmi et enfin à Pâpa, Pâva ou Pâvapuri (3) dans le Bi-

(1) Second mois de l'été.

(2) D'après le *Kalpa-Sûtra*, p. 89. H. H. Wilson (*Religious sects of the Hindus*. As. Res. XVII, p. 255) dit *Rijupâlika*.

(3) Nous retrouvons ici à peu près toutes les localités qui ont été le théâtre des prédications du Buddha Çâkya Mouni, soit parce qu'elles étaient alors les centres les plus importants de l'Inde, soit parce que l'une des deux religions s'est emparée, par une sorte de plagiat, des traditions de l'autre, soit parce qu'elles ont une origine commune.

har. Dans ces pérégrinations il est suivi, ainsi que c'est l'habitude pour les sages en renom, par de nombreux disciples dont la troupe s'accroît à chaque nouvelle étape. Bientôt les Brâhmanes s'inquiètent du succès de sa prédication, et lui dépêchent à plusieurs reprises leurs docteurs les plus savants, les plus retors et les plus éloquents. Ils arrivent pleins de confiance, posent au Jina les questions les plus subtiles, celles qu'ils croient les plus capables de l'embarrasser, de le confondre; mais tous, les uns après les autres, vaincus, confondus eux-mêmes, et irrésistiblement attirés, ils se rallient à la foi de Mahâvîra et deviennent ses plus fervents adeptes, les têtes de sa congrégation (1). Parmi eux le plus illustre est Indrabhûti Gautama, qui, devenu le disciple favori de Mahâvîra, le soutien, la pierre d'angle de son église, paraît appelé à lui succéder et précisément disparaît de la scène au moment de la mort de son maître, pour être remplacé comme chef de la communauté par Sudherma. Cet Indrabhûti a été le sujet de nombreuses contestations entre les auteurs qui se sont occupés du Jaïnisme. Les uns veulent voir en lui, et les preuves les meilleures ne leur manquent pas, le Gautama fils de Çuddhôdhana, qui fonda la religion bouddhique; les autres affirment avec des preuves non moins satisfaisantes, qu'il n'y a rien de commun que le nom entre les deux Gautamas; celui de la légende Jaïne étant le fils d'un brâmane et non un prince royal comme le Gautama bouddhique, et n'ayant du reste survécu que peu de temps à son précepteur (2), tandis que le Gautame Buddha ne mourut que quarante ans après Mahâvîra. Ils l'identifient au Gautama grammairien et philosophe que les Brâhmanes réclament aussi comme un des élèves de l'école *Sankhya*. Nous aurons à revenir plus tard sur ce personnage et à étudier les diverses opinions émises à son sujet.

Si nous en croyons le Kalpa-Sûtra, ce serait par milliers

(1) Les principaux de ces docteurs convertis sont : Indrabhûti, Agnibhûti, Vâyubhûti, Vyakta, Sudherma, Mandita, Mauryaputra, Akampita, Achalabhrâtâ, Métârya et Prabhâsa. Ils sont devenus les onze *Ganadharas* et c'est à eux que les Jaïns attribuent la rédaction de leurs *Pûrvas*.

(2) Les uns disent un mois, les autres douze ans. Le *Kalpa-Sûtra* est muet à ce sujet; il dit seulement qu'au moment précis de la mort de Mahâvîra, Gautama acquit l'intelligence et la perception suprême.

et centaines de milliers qu'il faudrait chiffrer les disciples ascètes et laïques du grand Tîrthankara. Nous savons ce qu'il faut rabattre des énumérations emphatiques des Orientaux, mais sous cette réserve la liste du Kalpa-Sûtra, tout extravagante qu'elle nous paraisse, fournit certains renseignements précieux, surtout au point de vue d'un dogme qui est devenu une cause de scission entre les deux principales sectes Jaïnes et constitue une différence capitale entre le Jaïnisme et le Bouddhisme, je veux parler de la réception des femmes dans la confrérie et la reconnaissance de leur aptitude à atteindre à *Nirvâna* ou *Môksha* au même titre que les hommes, droit qui leur est reconnu par Mahâvîra, mais qui leur avait été refusé par Pârçvanâtha. Ce passage, assez court du reste, me paraît assez intéressant pour mériter d'être cité intégralement :

« En ce temps-là, l'adorable ascète Mahâvîra avait une excellente troupe choisie de quatorze-mille ascètes hommes, sous la direction de Gautama Indrabhûti; sous celle de Chandrabalâ (1) une excellente troupe choisie de 36000 femmes ascètes. Sankhaçataka guidait une excellente troupe choisie de 150000 fidèles laïques et Salosâ-Révatî (2) une troupe excellente et choisie de 318000 pieuses *Maîtresses de Maison*. L'adorable héros ascète avait 314 disciples avancés, possédant une sagesse qui arrivait presque à la perfection et sachant théoriquement tout ce que sait un Jina qui n'est pas un Jina parfait, et parmi ceux-ci 14 étaient supérieurs à tous les autres. Il avait une troupe de 1300 disciples en possession de la science inductive, sept cents autres savants de certaines sciences, 700 autres qui jouissaient du pouvoir de changer de formes et quoique n'étant pas dieux avaient la puissance des dieux, 500 autres doués de grande intelligence, connaissant les pensées de tous les êtres animés qui pullulent dans deux continents et demi et dans deux mers (3), enfin une compagnie de 400 controver-

(1) Çramanï, ou ascète femme.

(2) Egalement une femme. On remarquera combien le nombre des femmes dépassse celui des hommes dans cette énumération.

(3) Jambudvîpa, Dhàtuki Kanda et Urdha Pushtar. Ces deux mers sont l'eau salée et l'eau douce (J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, p. 93, *note*).

sistes qui n'avaient jamais été vaincus dans aucune assemblée des dieux ni des hommes, ni des Asuras. Il avait 700 disciples qui obtinrent en mourant la libération parfaite, et 14 disciples femmes également favorisées. Il avait 250 auditeurs assidus qui atteignirent cette résidence céleste dont les habitants n'ont plus qu'une seule naissance mortelle à subir avant d'obtenir l'affranchissement (1). »

Mahâvîra vécut 30 ans dans sa famille (comme *Maître de Maison*), disent les écritures Jaïnes, douze ans et demi comme *Chhadmattha* ou religieux qui ne possède pas encore la science parfaite, et enfin 29 ans et demi comme sage omniscient. C'est pendant ces 30 dernières années qu'il parcourut l'Inde en prêchant et enseignant. Comme le Brâhmanisme et le Bouddhisme, la doctrine qu'enseignait Mahâvìra reposait sur l'idée de la transmigration éternelle qui ne peut être arrêtée que par la science parfaite et surtout par le refrènement des passions Celui-là seul obtient *Môksha* qui a su se détacher de tous liens du monde et, supprimant les actes, mettre fin au *Karma* qui est la conséquence morale et matérielle des actes de la vie. On comprend donc que presque tout l'enseignement du Tîrthankara porte sur la manière de supprimer le Karma, résultat qu'on obtient : 1° en pratiquant cinq vertus ou devoirs : Respecter la vie de tous les êtres vivants, faire l'aumône; honorer les sages pendant leur vie, les adorer après leur mort; confesser ses fautes; observer les jeûnes religieux, et 2° en évitant cinq péchés : meurtre, mensonge, vol, adultère, amour du monde.

C'est dans la cité de Pâpa (en Magadhi Pâva) que Mahâvîra termina sa carrière. Il mourut seul, sans un compagnon, après avoir jeûné trois jours entiers et autant de nuits sans même prendre une goutte d'eau, le jour *Agnivesha*, dans le mois de Pritivardhana et à la demi-lunaison de *Nandivardhana*, pendant la nuit appelée *Devanandâ*, à l'heure de Prâna, trois ans et huit mois et demi avant la fin du *Dukhamâ Sukhamâ* ou quatrième âge, époque qu'on place, ainsi que nous l'avons dit en commençant, entre 663 et 527 avant J.-C. Il avait alors 72 ans. Indra et les autres dieux vinrent eux-mêmes brûler son corps. Ce que la flamme épargna ils

(1) J. Stevenson, *Kalpa-Sûtra*, pp. 93-94.

se le partagèrent entre eux comme reliques, et distribuèrent aux assistants les cendres du bûcher. Puis après avoir construit en cet endroit un splendide monument ils remontèrent aux cieux. C'est pour cette raison qu'il n'y a sur la terre aucune relique du vingt-quatrième et dernier Tîrthankara Jina de l'âge actuel.

Mahâvîra partage avec Vrishabha, le premier et Pârçvanâtha, le 23e Jina, le culte des Jaïns. Ses nombreuses images le représentent nu, avec un teint jaune, et portant pour emblème ou *chinha* un lion. Comme personnage divin, on lui donne pour Sâsana la déesse Siddhagikâ.

Plusieurs auteurs, tant Indous qu'Européens, l'identifient avec Gautama Buddha ; d'autres en font le précepteur du fondateur de Bouddhisme ; d'autres le tiennent pour un personnage absolument étranger au Buddha, quoique son contemporain à peu d'années près ; enfin, d'après une dernière opinion, ce serait un être purement mythologique, dans lequel on aurait personnifié des idées courantes à une époque beaucoup plus récente que la fondation de la religion bouddhique et qui ne remonterait guère au-delà du quatrième ou cinquième siècle de notre ère. Nous discuterons ces diverses opinions dans le chapitre relatif à l'origine et à l'antiquité de la religion des Jaïns ; mais nous pouvons dire dès à présent que l'existence de Mahâvîra nous paraît hors de doute et que nous pensons qu'en tout cas elle ne saurait être postérieure à la naissance du Bouddhisme.

DE MILLOUÉ.

VUES D'AVICENNE

SUR L'ASTROLOGIE ET SUR LE RAPPORT DE LA RESPONSABILITÉ HUMAINE AVEC LE DESTIN,

PAR M. A. F. MEHREN

Introduction.

Dans les études précédentes, nous avons constaté dans la philosophie d'Avicenne une œuvre fondée sur une base aristotélique prise probablement aux versions syriaques; nous avons vu qu'il l'a publiée systématiquement dans son grand ouvrage du *Shefa*, dont l'horizon général ne dépasse que très rarement ce qui nous est connu des livres d'Aristote : ce n'est pourtant là que le premier fondement de sa philosophie, car il l'a peu à peu élargi pour y adapter des vues tout à fait étrangères au système de la première Académie, mais appartenant au Néoplatonisme. Par conséquent, il serait tout à fait insoutenable d'établir une distinction entre Avicenne comme représentant de l'ancienne Académie, et ses successeurs en tant qu'adhérents du Neo-Platonisme; car c'est lui qui, à la fois, a donné à ses compatriotes la plus parfaite connaissance des écrits aristotéliques, et fourni au développement ultérieur de la philosophie la base du Néoplatonisme. L'homme, selon Avicenne, est le plus parfait des êtres intelligibles de notre planète sublunaire; il est doué par sa nature de la puissance virtuelle de s'élever au degré de l'union intime avec les êtres spirituels formant une chaîne continue de pures intelligences au delà de notre horizon terrestre, c'est-à-dire avec les anges et même avec l'être suprême, manifestation directe et immédiate de Dieu, avec l'Intellect actif. En conséquence, il ne faut pas s'étonner de trouver dans ses écrits, appartenant sans doute à un âge plus avancé, le développement de la théorie qui accorde à

l'homme la puissance de s'élever de diverses manières au dessus des lois de la nature, d'effectuer des miracles, de recevoir des visions et des révélations prophétiques. Bien qu'il ne l'admette qu'avec une certaine réserve et prescrive d'employer la critique pour distinguer le vrai du faux, il admet pourtant, dans tous les endroits où la discussion l'y amène, la faculté donnée à l'âme humaine de rompre, déjà dans cette vie, les liens du corps et de s'élever à l'union intime avec l'esprit supréme ou l'intellect actif (1). Ainsi, d'une manière, l'homme est à tous moments arrêté, dans son développement vers la perfection et la béatitude, par la matière ou les liens du corps, source unique du mal physique et moral, et, d'une autre, il est entraîné par la faculté que possède son âme intellectuelle de s'élever à l'union avec les esprits purs et l'intellect divin; partout, il existe un certain rapport entre les influences inévitables auxquelles l'assujétit sa nature corporelle, composée des éléments matériels, et la direction salutaire que lui imprime sa nature spirituelle et qu'il lui est possible, jusqu'à un certain degré, de se donner par le libre arbitre; le résultat de cette lutte est ce que nous appelons *destin de l'homme* [en arabe « *al-qadr*, »] tandis que le dessein éternel de Dieu dans lequel il a créé tout pour arriver à la perfection de son idée et l'homme, en outre, pour la béatitude éternelle, se désigne en arabe par le *synonyme* « *al-qadhâ*, » que nous rendrons par « *prédestination.* » La vie humaine est la lutte entre ces deux facteurs, c'est entre eux qu'il s'agit maintenant de fixer le rapport existant selon les vues d'Avicenne. Est-ce que l'homme est soumis aux lois de sa nature corporelle et des milieux matériels qui l'entourent, de manière que tout soit fixé d'avance dès sa naissance, et qu'il n'ait qu'à remplir le rôle à lui dévolu dans

(1) Dans les « *Anmâth* « ouvrage postérieur d'Avicenne, contenant un abrégé de toute sa philosophie exposé en thèses, ce sujet a été pleinement développé vers la fin. Son point de vue est assez indiqué par les mots qui se trouvent au commencement du Xe « *Namth* » : « *S'il vient à ta connaissance qu'un saint a exécuté une action dépassant la force ordinaire de l'homme, garde toi bien de la rejeter comme incroyable; peut-être trouveras-tu une voie d'explication selon les lois de la nature.* » Avicenne regarde les miracles comme exécutés non contre les lois de la nature, mais selon certaines lois à nous dérobées.

l'ensemble de l'univers ; dans ce cas que devient sa responsabilité morale ? ou faut-il accorder encore une certaine force, peut-être bien minime, à son libre arbitre ? Pour trancher ces questions selon les vues d'Avicenne, nous avons compulsé ses deux traités intitulés « *Réfutation des astrologues* » et « *Traité sur le destin* (1). » C'était l'erreur commune de tout le moyen-âge de rattacher le sort humain dès la naissance à certaines constellations des corps célestes, et en général d'y chercher la fin heureuse ou malheureuse d'une entreprise, comme on le fait encore même de nos jours en Turquie ; et rarement on s'était élevé au dessus des moyens encore plus bas de la magie vulgaire. Par l'alchymie on cherchait à pénétrer les mystères de la nature et par l'imitation de ses opérations, à produire des métaux précieux ; comme par l'astrologie à fixer d'avance les vicissitudes de la vie de chaque homme. Si dans le traité sur le destin nous trouvons Avicenne extrêmement réservé dans ses assertions sur la nature du libre arbitre humain, en outre il y aboutit, relativement à la responsabilité morale à un résultat qui ne s'écarte guère de l'orthodoxie actuelle du mahométisme ; mais il est, en tout cas, parfaitement dégagé des opinions astrologiques de son temps, et c'est avec une clarté de démonstration, mêlée quelquefois d'une ironie mordante, qu'il réduit à néant les erreurs vulgaires. — Commençons donc l'exposé abrégé des argumentations précises et succinctes, que contient le premier des deux traités nommés plus haut, la *réfutation des astrologues*, dédiée à l'un de ses amis.

I.

Compte-rendu du traité d'Avicenne : La réfutation des astrologues.

Il y a, dit Avicenne dans sa préface, deux espèces de science dont le savant qui se respecte n'entamera jamais la réfutation ; l'une comprenant tout ce qui appartient aux

(1) Ces deux traités se trouvent dans le manuscrit précieux de la bibliothèque de l'université de Leyde [N° MCCCCLXIV=Cod. 1020a Warn., N° 11° et 13° v. Catal. cod. orient. Bibl. Academiae Lugd.- Bat. vol. III p. 329 et 331.] dont nous devons la communication à l'obligeance de M. de Goeje.

idées *a priori*, par exemple, que le tout est plus grand qu'une de ses parties, que les choses égales à une même chose sont égales entre elles. Un fou seul peut trouver de pareilles questions obscures; un chicanier seul peut y faire des objections, peu dignes certainement d'être écoutées de tout homme raisonnable. Comme il n'y a rien qui soit plus évident que ces propositions, comment serait-il possible de les éclairer et de les prouver par d'autres encore plus claires? Un degré d'évidence presque semblable distingue encore les résultats des mathématiques, comme ceux de la géométrie et de l'arithmétique ; bien qu'ils aient besoin d'être prouvés par des propositions antécédentes et par l'analogie, ils sont certains et clairs par eux-mêmes à condition d'être bien compris; et personne n'oserait les réfuter ou les attaquer. L'*autre* espèce, au dessus de laquelle le savant sérieux se sent trop élevé pour s'en occuper, est d'un ordre bas et infime; telle qu'est par exemple la magie, les prédictions qui se font à l'inspection des omoplates et du tremblement des intestins d'animaux tués, etc. Le savant qui se respecte ne trouve aucune de ces matières digne de son attention. Il en est de même de l'astrologie. Pour tout savant qui a quelque profondeur de vue et solidité de connaissance, il est clair, que tout ce qui appartient à cette espèce de science, n'a aucune base solide; c'est pourquoi il la regarde comme indigne d'être réfutée par une argumentation quelconque. Pourtant, continue Avicenne, ayant vu un de mes amis intimes l'esprit troublé par des questions de cette nature et induit en une erreur fatale par les soi-disant maîtres de cette science, je me suis résolu à satisfaire à sa demande en composant ce traité pour y réunir toutes les observations que je lui ai faites dans nos conversations habituelles, afin qu'il soit convaincu de la vérité et de la justesse de mes vues. J'ai donné à cette dissertation le nom : « Indication servant à prouver la fausseté de l'astrologie judiciaire, » et j'implore Dieu de me guider dans la recherche de la vérité (1).

La prédilection de l'homme pour le repos et la vie facile

(1) En arabe : « al-*Ishâret ilâ ilmi fesâdi ahkâmi-l-noudjoumi* » portant aussi le nom plus court : « risâletun fi raddi-l- mounadgdgèmin » (traité de la réfutation des astrologues).

lui fait croire que l'acquisition de ces biens n'est possible que par la richesse et celle-ci ne s'acquiert, à quelques cas bien rares exceptés par un héritage ou par une trouvaille extraordinaire, que par beaucoup de peine et de travail; par conséquent, ils ont imaginé un moyen de se procurer cette richesse sans effort et sans peine et inventé l'alchimie comme la méthode et la science la plus sûre de changer tout métal vil en argent et l'argent en or. Ils ont laissé sur ce sujet beaucoup de livres p. e. les écrits de *Djâbir*, ceux d'*Ibn Zakharya er-Râzi* etc. (1). Ce sont des absurdités; car pour tout ce que Dieu a créé moyennant la force de la nature, l'imitation artificielle est impossible; comme au contraire les productions artificielles et scientifiques n'appartiennent d'aucune manière à la nature. Cet amour de l'homme pour l'inconnu, soit pour des pays lointains et leur population, soit pour les merveilles de la nature qui s'y trouveraient, lui ont fait imaginer des êtres ailés, nommés « *Anqâ* » capables dé parcourir bien facilement des distances qui dépassent les forces humaines ordinaires. Les histoires controuvées, inventées relativement à ces êtres sont répandues partout, bien qu'elles appartiennent au monde des plus grandes absurdités, qu'il ne vaut pas la peine de réfuter. A cette même catégorie appartient enfin le désir de présager l'avenir, caché à tout le monde, si ce n'est aux prophètes et aux élus de Dieu qui en reçoivent la révélation soit par vision, soit par songe. C'est le même désir qui a produit dans l'imagination de l'homme l'astrologie comme la science donnant les moyens de prédire les événements futurs; peu à peu on l'a rédigée en science systématique, et on nous a laissé de nombreux écrits dépourvus de tout fond solide et de toute argumentation scientifique. Nous prouverons d'abord leur défaut complet de toute base ferme et la fausseté de leurs démonstrations, puis nous ferons voir qu'il est impossible de posséder cette science et de l'obtenir par aucune méthode humaine. »

a) Leur première thèse est déjà tout à fait controuvée et

(1) *Djâbir Abou Mousa* du 3e s. de l'hég.=9e de J. C. est renommé par une immense quantité d'ouvrages sur la pierre philosophale; *Ibn Zakharya er-Razi* du temps du chalife Moqtadir billah a été bien connu comme médecin, philosophe et astronome; il mourut l'an de l'Héd, 311 = 922 J. C.

ne s'appuie sur rien, c'est ce système en vertu duquel ils attribuent aux planètes certaines qualités disant, p. e. que la planète de Saturne est malheureuse, de nature froide et sèche, que Jupiter est tempéré et heureux, Mars malheureux, chaud et sec, que le soleil, à condition d'être éloigné, est heureux, chaud et sec, mais que quand il est proche, il est malheureux, que Vénus est fraîche, froide et heureuse, adonnée au plaisir et à la richesse, Mercure compatissant, heureux pour les heureux et malheureux, pour les affligés, promoteur des œuvres de la sagacité humaine, que la lune est fraîche et favorise les entreprises légères et d'une exécution rapide et facile. Pour la confirmation de toutes ces assertions, on ne trouve point de preuves dans les écrits des maîtres de la science ; ils ont puisé tout cela dans leur imagination ou l'ont accepté sans critique ni démonstration, sous l'autorité de leurs prédécesseurs. Nous savons sûrement que le froid et le chaud appartiennent comme qualités aux quatre éléments et aux objets mondains, composés de ces éléments, mais, au contraire, que les corps célestes et leurs orbites sont d'une nature tout opposée, et que n'étant pas liés à ces qualités, ni composés des éléments terrestres, ils portent le nom de *cinquième* élément (1). En outre, nous savons que la chaleur est produite dans ce monde par la radiation, le mouvement et le reflet ; partout où l'on trouve une de ces causes, on trouve aussi de la chaleur, et le froid existe là où ces causes manquent. Cela est évident; en outre, la rapidité de la marche étant à son maximum dans la sphère céleste et la radiation s'y trouvant de même, le froid y serait impossible ; tous les corps célestes seraient nécessairement chauds et secs, et le moindre froid y serait impossible. En outre si, comme ils prétendent, le soleil était chaud par lui-même, ce qui lui est proche, serait de même plus chaud ; or nous trouvons au contraire que les couches d'air supérieur sont en vérité plus froides que les inférieures, ce qui prouve qu'il n'y a dans les sphères célestes rien ni du chaud ni du froid.

Quant à cette affirmation que tout événement terrestre, qui subit l'influence de Saturne, est froid et malheureux,

(1) V. sur cette expression *Le Muséon*, t. II, 1883, p. 467. note 1.

mais que ces qualités n'appartiennent pas au corps céleste lui-même, qu'il en est de même des autres vertus attribuées aux autres planètes, nous n'avons à y répondre que ceci : votre assertion manque de toute preuve et de toute démonstration. Qui peut savoir si le froid de la terre vient de Saturne et le chaud de Mars et ainsi de suite des autres qualités qu'ils attribuent aux corps célestes ? Bien qu'il soit certain que les étoiles exercent une certaine influence sur les choses du monde, il est pourtant bien hasardé de préciser cette influence, et de dire si elle produit le froid ou le chaud ou tout autre effet; la réfutation de cette assertion est aussi superflue que celle de la première. Le seul argument qu'ils puissent invoquer pour soutenir leurs thèses, est cette allégation qu'ils suivent l'autorité de leurs prédécesseurs, mais alors nous aurons à leur reprocher d'avoir débité des doctrines fruits de la fantaisie, que leurs successeurs ont adoptées et répandues sans jugement ni critique.

b) Leurs assertions relatives aux effets heureux et malheureux, provenant de certaines étoiles, constituent également une doctrine vaine et fondée sur le néant, attendu que dans ce monde il n'existe ni bonheur ni malheur, ni bien ni mal absolus. Ce que nous nommons bien et mal, ne mérite ces qualifications que relativement à certaines individualités, et, de plus, la plus grande partie de ce mal relatif doit être jugé bon puisqu'il dérive de la première cause qui contient en elle-même la seule source du bien pur et universel; en sorte que le mal, à ce point de vue, n'a point d'existence. Prenons pour exemple le soleil : nous lui devons alternativement le réveil et l'assoupissement de la nature pendant le printemps et l'hiver; son approche, alternant avec son éloignement, nous est également salutaire; il en est de même de son lever et son coucher, l'un donnant un nouvel essor à tous les êtres vivants, l'autre leur accordant le relâche et le repos nécessaires outre d'autres avantages dont l'énumération nous mènerait trop loin de notre but. Si pourtant le voyageur fatigué de sa marche dans le désert sous le soleil brûlant du midi y meurt faute de trouver une goutte d'eau pour apaiser sa soif, c'est là certainement un malheur qui lui arrive, mais ce malheur n'est tel que pour lui, le soleil n'y a aucune part, attendu que le soleil, s'il n'avait pas les

qualités qui ont provoqué la mort, ne serait pas soleil, et, si l'on prétendait qu'il faudrait au soleil une organisation telle qu'elle rendrait un tel malheur impossible, on troublerait par cette exigence tout l'ordre établi de la nature. Par conséquent, ce mal n'est pas absolu, au contraire il appartient plutôt à la catégoire du bien, comme il dérive de la source unique et universelle du bien absolu. Il en est de même du feu qui brûle, des maladies et de la mort elle-même; rien de tout cela n'est mal absolu, c'est même le contraire; nous devons envisager p. e. la mort plutôt comme un bien, l'ordre de la nature étant établi de telle manière que les êtres vivants après avoir reçu l'existence et s'être développés pendant un certain temps, restent stationnaires, puis décroissent et subissent l'anéantissement. Si la mort et l'anéantissement de la matière n'existait pas, l'ordre établi de la nature serait bouleversé, et il n'y aurait pas de place dans le monde pour les êtres nouveaux; ainsi, la destruction individuelle produit le salut universel. De la même façon la maladie cause de la mort, ne peut pas ne pas être un bien, puisque nous avons démontré que la mort, sa conséquence naturelle, est elle-même un bien. Quant à la pauvreté, qu'on regarde comme un mal et la richesse qu'on estime un bien, elles ne le sont que relativement. Il n'y a ordinairement pas de position où l'homme puisse se trouver qu'il ne regarde lui-même comme malheureuse, tandis qu'aux yeux d'un autre elle est heureuse et bonne; c'est pourquoi on dit généralement que l'homme est mécontent de tout ce qui lui a été donné par Dieu à l'exception de sa raison, chacun se croyant lui-même à cet égard le mieux doué de tout le monde.

Pourtant, la pauvreté même la plus avilissante est le plus souvent préférée à la mort qui promet de finir la misère du pauvre moribond. Partant, l'homme qu'il soit du peuple, paysan ou sultan, n'étant jamais content de son sort, mais l'estimant une calamité et aspirant dans son ennui à un changement, il est bien avéré, comme nous le prétendons, qu'il n'y a dans le monde ni félicité ni misère absolue; cela étant, comment pourrions-nous référer ces conditions, dépourvues de toute réalité, aux étoiles et aux sphères célestes? Ainsi, si quelqu'un demande : pourquoi Saturne est-il malheureux, et Jupiter heureux? et pourquoi le contraire,

n'est-il pas aussi vrai ? on est dépourvu de toute preuve pour et contre; aussi, tout cela n'est pas science, mais opinion et fantaisie. Si l'on nous répondait même : nous tirons notre science de Ptolémée, et si nous accordions, bien qu'il y ait eu beaucoup de Ptolémées, qu'il s'agit ici du célèbre Ptolémée, nous traiterions ce savant comme tout autre et nous montrerions que ses assertions sont dépourvues de toute preuve; le faux retombe toujours sur son auteur, quel qu'il soit. Du reste, si en vérité nous avons à faire avec l'auteur de l'Almageste, si c'est lui qui a composé cette espèce de livres, nous ferons en passant remarquer qu'il pourrait avoir eu un but tout spécial et pour nous inconnu, et qu'il était du reste bien convaincu de leur fausseté, à peu près comme on raconte du grammairien Jahya (1) qu'il a réfuté Aristote et cela dans le but d'être utile aux chrétiens de son temps et pour éviter toute soupçon d'adhérent à sa philosophie. Il aurait fait cela contre sa conviction, comme le prouvent ses autres écrits philosophiques, entièrement conformes à la doctrine aristotélique. Puisqu'il semble avoir écrit cette réfutation sans conviction intime, il en pourrait être de même de Ptolémée, si tant est qu'il soit l'auteur des livres astrologiques.

c) A leurs fausses doctrines de l'astrologie appartient encore la division des constellations du zodiaque, rapportée aux éléments par quatre groupes, chacun en comprenant trois, savoir le lion, le bélier et le sagittaire comme appartenant au feu; le taureau, la vierge et le capricorne à la terre; la balance, le gémeau et le verseau à l'air; le scorpion, le cancer et les poissons à l'eau. Quelques-unes de ces constellations sont qualifiées de diurnes, d'autres de nocturnes, quelques-unes de mâles, d'autres de femelles, puis on leur a donné divers noms tirés de la fantaisie, par exem-

(1) Il s'agit ici de l'évêque et docteur célèbre d'Alexandrie *Johannes Grammaticus*, contemporain d'*Amr b. el-As*, le conquérant de l'Egypte qui fréquentait ses leçons de dialectique et de philosophie. Comme il avait commencé ses études par la grammaire, il est connu par le nom de *Joh. Grammaticus*; il indique lui même l'époque où il a publié un commentaire sur « auscultatio physica » d'Aristote l'an 343 de l'ère Dioclétien=627 J. C. v. Sprenger, Leben Muh. I p. 345, note I et « die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung von A Müller » p. 27 et p. 58.

ple « limites et faces » des diverses parties d'une constellation (1)! Tout cela n'ayant aucun fond solide et scientifique, toute réfutation en serait superflue, comme nous l'avons déjà dit des opinions semblables concernant les planètes. Nous ferons seulement remarquer ici que, selon la doctrine des savants, les corps célestes sont simples, c'est à dire non composés d'éléments divers; aussi dans tout ce qui est doué de la même nature, les parties ne varient pas, mais se ressemblent l'une à l'autre; en conséquence, il est impossible qu'une partie du zodiaque soit d'une nature différente de l'autre, par exemple que le bélier soit chaud et le taureau froid; que l'un soit mâle, l'autre femelle, et ainsi de suite dans l'attribution des autres qualités. De la nature simple et non composée des corps célestes on déduit au contraire la rotondité de la voûte; conséquemment il est impossible qu'une partie soit anguleuse, une autre plane, la diversité de forme et de qualité amenant la diversité de l'espèce, bien que le mouvement de la voûte céleste soit tout uniforme. Si l'on transformait leurs opinions et prétendait par exemple que le bélier est aquatique et le scorpion igné, ou que le premier est femelle et le taureau mâle, ils n'auraient rien à répondre; par conséquent on peut regarder comme parfaitement prouvé qu'il n'y a rien ni de froid, ni de chaud, ni de mâle, ni de femelle dans tout ce qui se rattache aux corps célestes. Quant aux divers noms attribués aux constellations du zodiaque comme bélier, cancer, etc., ils n'ont pas de réalité. Après inspection d'une constellation dont la figure ressemble à un animal quelconque, on lui a donné ce nom qui plus tard est devenu vulgaire parmi les astronomes, exactement comme on a nommé un certain groupe d'étoiles fixes « ourse », un autre « aigle », un autre « écuelle des pauvres », bien que ces noms n'aient pas plus de réalité que ceux des figures du zodiaque. Les vrais rapports de ces choses étant tels, comment donc attribuer aux figures du zodiaque une influence sur les choses du monde alors qu'on ne l'attribue pas aux autres constellations? Il est évident que les figures des constellations avec toutes les vertus qu'on leur attribue, sont tout à fait fictives. Il en est de même de

(1) En arabe « *houdoud* » et « woudjouh » termes techniques d'astrologie.

la méthode qui regarde telle constellation du zodiaque comme la maison d'une étoile, et comme le point de sa splendeur ou de la dépression et de la disparition d'une autre (1). Ils prétendent, par exemple, que le bélier est la maison de Mars et le point de la splendeur du soleil ; de même, que telle constellation du zodiaque se perd au lever de telle étoile dans le courant de telle ou telle année future ; tout cela sans aucune preuve ni démonstration solides. Par suite d'une fantaisie égale, ils prétendent que la vie appartient à la première constellation du zodiaque (le bélier), la fortune à la deuxième (le taureau), la fraternité à la troisième (les gémeaux), les parents à la quatrième (l'écrevisse), les enfants à la cinquième (le lion), les maladies à la sixième (la vierge), les époux à la septième (la balance), la mort à la huitième (le scorpion), les voyages à la neuvième (le sagittaire), le sultan à la dixième (le capricorne), l'espoir et la félicité à la onzième (le verseau), les ennemis à la douzième (les poissons). Tout cela est de pure invention et ne s'appuie sur rien tellement que si l'on changeait l'ordre de cette distribution, ils n'auraient rien à y répondre, ni aucun argument à opposer.

d) Parmi leurs théories controuvées est aussi celle qui consiste à placer chaque ville sous une constellation (2), par exemple de mettre Ispahan sous la protection du sagittaire, le Djébel-Hamadhân sous le taureau, et ainsi de suite des autres villes et territoires. Le système de cette doctrine est de mettre chaque ville sous la protection de la constellation qui dominait au temps de sa fondation ; mais est-il quelqu'un qui soit en état de confirmer ce qu'ils affirment concernant ces constellations? Tout au plus nous pourrions en concéder la possibilité pour certaines grandes villes dont l'origine nous est connue, par exemple, *Nisapour*, fondée par *Sapor*, et *Samarkand* par *Samar*(3), mais que dire de villes comme

(1) Comp. Reinaud, *Description des monuments musulmans du cabinet de M. le duc de Blacas*, t. II, p. 408 suiv. et Uhlemann, Grundzüge d. Astron. und Astrol : d. Alten p. 28; et p. 64-65. Il s'agit ici des termes purement astrologiques, nommés en grec ὑψώματα et ταπεινώματα.

(2) V. ibid. Reinaud, loc. cit., p. 389.

(3) Sur les villes de *Djébel-Hamadhan* et d'*Ispahan* v. Barbier de Meynard, Dictionn. de la Perse p. 597-608 et p. 40-48; sur la ville de *Nisapour*

Djébel-Hamadhan, composé de plusieurs districts, et *Jéhoudiah-Ispahan* comprenant une grande quantité de villages? Qu'il nous soit permis d'apporter un exemple de ces fantaisies : Un de nos astrologues contemporains soutient que la raison pour laquelle Ispahan a été préservée de l'invasion de l'armée de Fars, fut qu'alors régnait la constellation du sagittaire assisté par Jupiter, astre d'heureux augure ; mais au contraire que la destruction du territoire voisin *Sowâd* provint de la constellation du scorpion où se trouvait, au temps de sa transformation en villages, Saturne, astre de malheur ; pourtant nous savons que le *Sowâd* d'Ispahan a renfermé une quantité de villages qui tous ensemble par notre astrologue ont été placés sous la constellation du scorpion, et de l'autre côté, qu'Ispahan, toute différente de celle que limite l'enceinte actuelle, comprenait une quantité de bourgades qui ont été détruites par l'invasion. Ainsi il appert de là que leurs assertions sont fausses et dépourvues de toute preuve à tel point que, si l'on composait un livre d'astrologie en sens directement opposé et que l'on établissait de la sorte l'influence des constellations, tantôt on toucherait juste et tantôt on s'égarerait, exactement comme il en arrive sous leur doctrine actuelle : peut-être aurait on même moins de change de s'égarer en suivant cette voie opposée.

c) Ainsi forcés de reconnaître le peu de fondement et de validité de leurs opinions, ils prétendent avoir reçu cette doctrine par révélation divine communiquée à Edris et la tiennent à cause de cela, pour une vérité absolue, comme dérivée d'un prophète de Dieu. A quoi nous répondons : Certainement la parole d'Edris le prophète est vraie, mais vous lui attribuez des opinions à votre fantaisie. En tout cas, la parole fondamentale d'un prophète ne peut être en contradiction avec celle d'un autre; par exemple, il est impossible que l'un soutienne l'unité de Dieu et l'autre le dualisme. La question de savoir si l'avenir appartient ou non au domaine de la science

v. ibid. p. 577-82 ; le nom de Samarkand serait composé du nom *Samar* et le verbe persan kend=kerd, c'est à dire Samar l'a bâti ; selon une autre plaisanterie de dérivation, le nom signifierait Samar l'a détruit v. Manuel de la géogr. du moyen-âge de Dimishqui trad. par A F. Mehren p. 367.

humaine, est une question capitale pour laquelle nous avons une réponse absolument négative de notre prophète, confirmée par le verset du Coran, révélé de Dieu : Personne ne connaît l'avenir, excepté Dieu [Sour. XXVII v. 66]; les paroles du prophète sont ainsi conçues : « Il y a deux choses que je crains surtout concernant mon peuple : la croyance aux étoiles et leur infidélité rejetant la doctrine du destin (1). » Ainsi j'ai la conviction ferme que le prophète Edris n'a aucune part dans le système qu'on lui attribue. Maintenant s'ils opposent qu'ils sont à même de prédire une éclipse ou pareil phénomène céleste, nous y répondons : Cette prédiction n'est pas fondée sur un jugement d'astrologie, mais sur une computation astronomique ayant pour base les tables d'astronomie, tirées de l'Almageste de Ptolémée et dérivant de l'observation immédiate; en outre elle peut être confirmée par une démonstration mathématique. Une prédiction de ce genre n'est donc pas à comparer, par exemple, avec le pronostic qu'il tombe de la pluie quand la lune entre dans le scorpion, attendu que la première peut être prouvée par une démonstration solide, ce qui n'est pas le cas pour la seconde.

f) Quant au choix des jours qu'ils ont établi sur la base des conjonctions de la lune avec les planètes, et leur théorie qui veut qu'un jour soit heureux, un autre néfaste, tout cela est faux comme ce qui précède et pour la même raison ; en outre comme il n'y a pas de jour qui ne soit heureux pour les uns et néfaste pour d'autres, que tout cela dépend plutôt de l'horoscope pris à la naissance, qui ne se produit pas au même moment pour tout le monde; il est impossible d'attribuer le bonheur à certains jours entiers, à d'autres le malheur; toute leur théorie sur la distinction des jours n'est fondée sur rien. — Il en est de même de la distinction qu'ils établissent entre la « *tête* » et la « *queue* » de dragon (2) : la

(1) V. Reinaud, *Description des monuments musulmans du cabinet de M. le Duc de Blacas* t. II, p. 366, 369.

(2) Ce nom n'a rien à faire avec la constellation du Dragon; c'est une pure nomination astrologique dérivée de la ressemblance des nœuds de la lune avec l'entrelacement des corps de deux serpents. En arabe se trouve aussi le nom de *Djauzahr*. dérivé du persan *Gawzahr*, pour signifier les mêmes nœuds. Pour renseignements ultérieurs nous renvoyons le lecteur qui s'intéresse de l'astrologie arabe au *Dictionary of technical terms*, Calc. 1862,

tête ne signifiant que la direction actuelle vers le Nord et la queue celle du Sud ; elles n'ont pas d'existence réelle, mais représentent les points d'intersection ou les nœuds formés par le cercle du zodiaque avec celui de la lune où cette dernière entre dans le plan du cercle du zodiaque. La théorie que la tête est heureuse, la queue néfaste, n'est qu'une opinion tout à fait arbitraire, basée sur la différence fictive entre les deux nœuds ; et pourquoi observer cette distinction dans l'orbite de la lune et non pas dans celle des planètes qui ont toutes les mêmes points d'intersection ? enfin pourquoi attribuer le bonheur à la tête, le malheur à la queue et non pas le contraire, d'autant plus que la tête peut aussi bien prendre la direction du Sud qui représente le malheur ? Il nous semble démontré suffisamment le manque complet de toute démonstration solide pour toutes ces assertions, qui, en fait, n'ont pas plus de base que les diverses espèces de divination pratiquées par les femmes au moyen de points tracés dans le sable. Comme nos astrologues, elles nous disent la bonne aventure ; une partie de leurs prédictions se réalise, les autres pas ; peut-être même ces prédictions sont-elles plus véridiques que celles de l'astrologue.

g) Ordinairement l'astrologue et le divinateur s'appuient sur l'observation des diverses conditions de la vie humaine et prédisent ce qui convient à chacune, la même classe d'hommes ayant ordinairement des chances pareilles dont ne sont point exempts même les plus élevés d'entre eux. Ainsi il y aura des chances communes aux sultans et aux soldats, d'autres au peuple et aux paysans, et en disant la bonne aventure, certainement une partie de leurs prédictions arrivera, peut-être deux ou trois fois sur dix ; alors celui qui croit à ces futilités, se tient à ces deux ou trois fois n'estimant pour rien les 7 ou 8 fois où le résultat ne correspond pas à la prédiction. L'astrologue prédit, par exemple, à N. N. en général : Ton ennemi cherche à te perdre, et bien qu'ordinairement il n'y ait pas d'homme qui n'ait pas d'ennemi, celui qui l'entend, est bien étonné de la sagacité de l'astrologue ; ou, par exemple, il prédit que N. N. gagnera

t. I. p. 202, 510 et au petit abrégé : *Astronomica quaedam ex trad. Shah Cholgii, operâ Gravii publicata*, Londini 1652, p. 65.

ou perdra une certaine somme; qu'il lui arrivera du bien ou du mal de quelque part ; alors bien qu'il ne passe pas un an où pareille chose n'arrive, la personne intéressée est bien convaincue de la véracité de notre astrologue. De semblables prédictions ont été écrites par *Abou-el-Anbas*, homme des plus habiles de son temps, dans le livre portant le nom « *le support de la vie* (1) »; il y a laissé ses avis à toute cette classe d'hommes qui gagnent leurs vies dans les rues, y compris les astrologues. Après avoir divisé tout le monde en certaines classes : hommes, femmes, enfants, vieillards, esclaves et autres, il attribue un sort spécial à chaque classe et à chaque métier. Ces gens ont encore en mains ce livre et tirent la bonne aventure qu'ils disent à tous ceux dont la position ne diffère guère des conditions inventées par ce farceur; pourtant on s'étonne de ces prédictions. Il y a là une manière de gagner sa vie en disant la bonne aventure aux femmes et aux jeunes gens, et peut-être la véracité d'un fourbe de ce genre est aussi grande que celle de l'astrologue.

h) Si l'on objecte que l'astrologie judiciaire est semblable à la médecine, et que ces deux sciences sont sujettes à l'erreur, nous répondons : d'abord que la médecine a une base solide, c'est à dire la science de la nature dont elle est une branche, et qui démontre qu'un corps peut avoir de l'influence sur un autre et que l'un peut altérer l'autre; elle a une racine prise dans la science de la nature, tandis que l'astrologie en est dépourvue. Bien que les corps célestes exercent une influence sur ceux de la terre, cette action pourtant n'est pas connue ; en outre le médecin fait le diagnostic de la maladie en examinant le pouls et la respiration et en conclut à une affection du cœur, du foie, des voies urinaires, etc., tout cela, dans la plupart des cas, avec une parfaite sûreté ; puis il donne ses remèdes pour réagir contre la maladie, ou il conserve la santé du patient par des remèdes convenables à sa constitution ; de tout cela l'astrologie ne connaît rien. Ensuite l'analogie qu'ils établissent entre ces

(1) Rizqou-l-Abi-l Anbas. — Le nom de l'astronome Abi-l-Anbas se trouve dans le *Fihrist el-oloum* éd. de Flügel, t. I, p. 152 où l'ouvrage mentionné est nommé : *fadhâilu-l-rizq* ; — il appartint au 3[e] s. de l'Hédj, et mourut sous le chalife al Motawakkil.

deux sciences, est fausse : la science des étoiles comprend divers degrés : le premier fondé sur une base solide, sur les démonstrations mathématiques et spécialement sur l'Almageste, est l'astronomie ou la science du mouvement des corps célestes ; le deuxième n'ayant pas de base si solide, comprend la science des tables astronomiques ; bien que ces tables fassent partie de l'Almageste, l'auteur pourtant a pu s'égarer dans ses calculs, et, en réalité, on y trouve des endroits où il lui a fallu se contenter d'un à peu près, par exemple, quand il tire la racine carrée d'un nombre non carré, l'exactitude de cette opération étant en réalité impossible ; le troisième degré, celui où ils prétendent deviner par les étoiles l'avenir caché, est dépourvu de tout fondement. Le premier degré de l'astronomie correspond dans la médecine à l'anatomie ou à la science de la composition du corps humain, de ses membres, de ses outils, de ses divers fluides et de ses mélanges ; en général, c'est la science des lois de la nature que nous ont laissée les livres de la médecine. Le deuxième degré, ou la science des tables astronomiques est parallèle à la connaissance des remèdes et des traitements des maladies, fondée sur une base solide et sur l'analogie, bien qu'elle soit exposée à erreurs, puisque le diagnostic ne dépend que de la sagacité du médecin qui en observant les symptômes ne saisit pas toujours la vérité ; il en est de même des tables astronomiques. Enfin le troisième degré, l'astrologie judiciaire, correspondant à l'art des praticiens ou plutôt des charlatans, est dépourvu de toute base scientifique. Ainsi, il est évident que la prétendue ressemblance de la médecine et de l'astrologie est une pure fiction et dénuée de toute raison. Mais allons plus loin et supposons même que la médecine n'est pas une science solide ; cela prouverait-il la vérité de l'astrologie judiciaire? La seule conséquence à tirer serait le peu de valeur qu'il faudrait attribuer à ces deux sciences ensemble. Il s'ensuit alors que toute concession faite à ceux qui croient à la réalité de l'astrologie ne prouve que le manque de discernement des sciences et une ignorance complète de la vérité ; enfin que tous les livres composés sur cette matière ne sont que des faussetés inventées par leurs auteurs.

II.

Il ne nous reste maintenant qu'à prouver qu'il nous est défendu d'étudier l'astrologie judiciaire parce qu'il est impossible à tout être humain de l'atteindre.

a) Bien qu'il soit bien certain, selon l'opinion unanime des savants, que tout ce qui est sujet à la naissance et à la destruction se rattache au mouvement des sphères comme à la cause la plus prochaine, nous devons cependant attribuer à ce mouvement des causes supérieures, à savoir les anges célestes, appelés *âmes* dans le langage technique des savants. Nous devons aussi attribuer aux actions de ces âmes des causes supérieures encore, c'est-à-dire les anges Chérubins, appelés aussi intelligences, qui en dernière analyse sont eux-mêmes dirigées par Dieu. Ainsi, nous avons *Dieu* comme dernière cause de tout ce mouvement, produit par l'entremise des êtres médiateurs entre Dieu et le monde, c'est une question que nous avons traitée et résolue précédemment ailleurs (1). Il en résulte que les rapports des âmes célestes avec les corps célestes et avec les étoiles correspondent parfaitement à celui qui unit nos âmes à nos corps; comme celles-là dirigent le mouvement des étoiles, de même nos âmes dirigent nos corps; toute sphère et tout corps céleste est nécessairement doué d'une âme particulière qui lui donne son mouvement, soit grand, soit petit, comme c'est le cas du corps humain. C'est pourquoi les savants enseignent que les étoiles et les sphères sont douées d'une intelligence et du libre arbitre dans leurs actions. Par conséquent, chacune de ces âmes agit sur ce monde et spécialement sur nos âmes d'une manière particulière, bien qu'il soit impossible à l'homme d'apercevoir cette influence, de savoir par exemple quelle est l'action de Sohâ (2) ou de quelque autre petite étoile. Nous savons que les étoiles dites nébuleuses, la lactée et d'autres conglomérations comprennent une infinité de petits corps que l'œil ne peut discerner, et que ce ne sont point les planètes seules qui ont de l'influence sur les événements terrestres, mais au contraire, que toute étoile et toute

(1) V. p. e. *Le Muséon* de l'année 1883, p. 468-69.
(2) Petite étoile de la constellation de la grande ourse.

sphère, si petite qu'elle soit, exerce sur eux son action; voilà ce que nos astrologues ne prennent pas en considération, et se gardent de nous dire dans leurs livres. Ordinairement, ils concèdent les influences des sphères célestes, mais les restreignent aux sept planètes ne sachant pas que les autres sphères saisies par une observation confirmée par l'analogie, atteignent à peu près le nombre de 60 dont quelques-unes environnent la terre, tandis que d'autres sont excentriques; il est même possible qu'elles dépassent ce nombre, bien qu'elles ne soient pas aperçues. Les savants ont même concédé que toute étoile fixe pourrait avoir sa sphère comme les planètes; cela admis, qui pourrait être à même de fixer l'influence de toutes ces sphères sur notre monde sublunaire? Les astrologues au moins n'en disent rien et négligent tout ce qui dépasse les sphères des planètes.

b) Nous prouverons encore d'une autre manière l'impossibilité où se trouve l'homme de savoir quelle influence les sphères célestes exercent sur les événements du monde; cette dernière preuve sera tirée de la diversité des objets terrestres. Ces influences, disons-nous, ne dépendent pas seulement des corps célestes, comme causes de cette action, mais encore des objets de ce monde soumis à ces influences; bien que nous soyons convaincus de l'influence des corps célestes, nous ignorons entièrement jusqu'à quel point la nature des objets terrestres peut en être affectée, et à quel point cette influence devient inefficace. Le forgeron, p. e. le plus habile ne peut former un glaive ni un couteau avec du bois ou de la laine, mais avec du fer seul; nous voyons de même les effets différents des rayons du soleil sur la terre; par leur ardeur certains objets s'ammollissent p. e. la cire et le miel, tandis que d'autres s'endurcissent, p. e. le sel, e. a. Comme la diversité des effets dépend des récipients comme c'est le cas des rayons qui, tout en restant les mêmes, fondent la cire et le miel, tandis qu'ils durcissent le sel, ainsi il en est des effets bons ou mauvais produits par des étoiles sur la terre. Mais comment aurons-nous la connaissance suffisante des faits terrestres spéciaux pour savoir quelle espèce peut recevoir les influences de Mars, quelle autre celles de Sirius ou de quelque autre sphère céleste, quelle autre enfin n'en est pas du tout susceptible? Les particu-

larités étant infinies, la science humaine est incapable d'embrasser l'infini. Malgré cette incapacité, les astrologues cherchent, mais vainement, à s'appuyer de divers écrits faits sur cette matière; ils se chargent ainsi d'une responsabilité d'autant plus grande qu'ils reconnaissent leur impuissance à étudier tous ces livres. On a donc parfaitement raison de dénier toute valeur à l'astrologie judiciaire bien que, comme nous l'avons vu, ce jugement soit motivé à un autre point de vue. Et si même nous cédions sur tous les points de réfutation que nous avons exposée et attribuions exclusivement aux sept planètes l'influence exercée sur les objets terrestres; si nous supposions en outre chez les astrologues la connaissance des divers degrés de cette influence sur chaque objet, leurs jugements ne seraient justes qu'à la condition que ces objets restassent invariables sans éprouver aucun changement dans leurs qualités essentielles; ce qui n'est pas le cas; car les quatre éléments sont assujettis à un changement continuel, une particule de terre se transforme tantôt en eau et tantôt en air, une particule d'eau se change en air et celui-ci de nouveau en eau; une particule d'air se métamorphose en feu et celui-ci en air. Les conditions des éléments étant telles qui nous garantira que l'objet terrestre ayant subi, dans certaines conditions, l'influence des étoiles reste soumis à cette influence après avoir changé de conditions et des qualités spéciales ? Le jugement de l'astrologue avant ce changement doit nécessairement différer de celui qu'il porte après. Prenons p. e. la lune qui, selon l'opinion de nos devins, produit la pluie après son entrée dans le scorpion (1), ce qui veut dire que les vapeurs montant de la terre se condensent en nuages qui font tomber de la pluie. Nous savons que les vapeurs ne s'élevent que d'une terre humide et se condensent en nuage par le froid; cela arrivera à l'entrée de la lune dans le scorpion p. e. dans les terrains froids et montagneux du Thabéristan (2); mais si au lieu de

(1) Comp. p. 395 ci-dessus.

(2) L'auteur nous renvoie souvent aux résultats de ses recherches faites en voyages scientifiques dans le Thabéristan, la vallée de l'Oxus, dans le Khorasan, le Deilem etc. v. les *Thabiyát* ou la phil. de la nature, Ve division (al-fan) I Ch. traitant de la formation des minéraux; et dans les *An math*, Namth II, où il parle de la formation de la neige.

ces terrains nous avons des déserts et des sablonnières, alors les vapeurs se transforment non point en nuages, mais en air chaud. Ce changement de conditions naturelles pouvant arriver en tout lieu de la terre, quelle confiance pouvons-nous avoir dans le jugement des astrologues, et quels fruits tirerons-nous de leurs œuvres basées sur la supposition de l'immutabilité des objets terrestres? Nous ne pouvons donc tirer aucun avantage de l'étude de ces prédictions astrologiques, et comme rien n'y est sûr, il est inutile de s'en occuper, parce que toute science qui manque de base solide, est inabordable à l'intelligence humaine. En outre. les maîtres de cette science déclarent que le bonheur et les accidents malheureux, dépendant de l'influence céleste, sont absolument inévitables et fixés comme le destin ; à quoi bon alors d'étudier cette science, même si elle était solide et juste ? Combien plus justement pouvons-nous la négliger puisqu'elle ne contient, comme nous l'avons vu, que des mensonges et des futilités ou, tout au plus, des assertions et des opinions douteuses. « Finissons, conclut Avicenne, maintenant cette réfutation ; tout développement ultérieur serait superflu, et le lecteur qui ne serait pas satisfait de ce que nous avons présenté, ne le serait pas davantage d'un exposé plus étendu. »

Nous avons vu dans tout ce traité Avicenne parfaitement dégagé des préjugés de son temps en ce qui concerne les erreurs astrologiques et alchimiques. Bien qu'il accorde, d'une manière bien indécise, aux corps célestes une certaine influence sur les faits terrestres, p. e. lorsqu'il parle de l'horoscope tiré à la naissance, il dénie pourtant à l'astrologie judiciaire toute base solide et la regarde comme un tissu d'opinions et d'assertions fantaisistes et vagues. Comme nous ne possédons encore presque rien des nombreux écrits d'Avicenne, j'ai eu soin de le suivre pas à pas excepté dans quelques petits morceaux qui traitent des spécialités techniques de l'astrologie ; le texte original même abrégé par la traduction nous donne un exemple du style un peu prolixe et diffus, que lui a souvent reproché son commentateur célèbre ar-Râzi. Dans la suite de ce travail que nous remettrons à un cahier prochain, nous montrerons Avicenne

traitant, sous la forme dialectique de Platon, dans sa petite dissertation dialoguée « *sur le destin* » le développement ultérieur de la question des rapports du libre arbitre avec la causalité physique (1).

(*A continuer*).

(1) « Risâlet fi-l, Qadr. »

LA FONTAINE DE JOUVENCE

ET LE JOURDAIN

DANS LES TRADITIONS DES ANTILLES ET DE LA FLORIDE.

Les Espagnols, en arrivant dans les Antilles, entendirent conter par les insulaires de Cuba et de Haïti (1) qu'il y avait quelque part, au nord de ces îles, une fontaine ou une rivière dont les eaux rajeunissaient ceux qui en buvaient ou s'y baignaient. Les indigènes n'étaient pas d'accord sur la situation de cette source merveilleuse ; les uns la localisaient à Boiuca ou Agnané (2), une des trois cents îles (les Lucayes) situées au nord de Haïti (3). D'autres la plaçaient dans l'île de Bimini (4) située, d'après la troisième carte de Herrera,

(1) Hernando d'Escalante Fontaneda, *Memoria de las cosas y costa y Indios de la Florida, que ninguno de cuantos le han costeado, no lo han sabido declarar*, conservé dans le recueil de Muñoz et publié dans la *Coleccion de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas en America y Oceania, sacados en su mayor parte del real archivo de Indias*, t. V, in-8°. Madrid, 1866, p. 532-548, voy. p. 536-537. — Herrera, *Historia general de los Hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, 2e édit. Madrid 1730, 8 part. in-fol. Voy. déc. I, l. 9, ch. 12, p. 249-250.

(2) Francisco Lopez de Gomara, *Primera parta de la Historia general de las Indias*, dans *Biblioteca de autores Españoles* publiée par Rivadeneyra t. XXII, comprenant le t. I de *Historiadores primitivos de Indias* coleccion dirigida por don Enrique de Vedia. T. I, Madrid, 1877, in-8°, p. 150-151.

(3) *De orbe novo* Petri martyris ab Angleria mediolanensis. Alcala de Henares, 1530, in-4° déc. II, l. 9, f° 35 v.

(4) Juan de Castellanos, *Elegias de varones ilustres de Indias* 1e part. élég. VI, ch. 7, dans *Biblioteca de autores españoles*, publiée par Rivadeneyra. T. IV. Madrid, 1847, in-8°, p. 60 ; — *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra firme del mar Oceano* por el capitan Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, publicala la real Academia de la Historia,... illustrada por D. José Amador de los Rios. Madrid, 1851-1855. 4 vol. pet. in-fol., 1e partie, l. XVI, ch. 11, t. I, p. 482 ; — Herrera, déc. I, l. 9, ch. 12, p. 249.

au sud de l'île de Bahama et à l'est du cap Florida formant la pointe sud-est de la péninsule du même nom. Plus tard, on la chercha aussi dans cette dernière contrée et il y avait de quoi exercer la patience des investigateurs, puisque, sous la dénomination de Floride, les Espagnols entendaient tout ce qu'ils connaissaient de l'immense territoire des Etats-Unis et même la Nouvelle-Ecosse, le Nouveau-Brunswick et la Gaspésie (1).

Les plus anciennes notions que nous ayons rencontrées sur la Fontaine de Jouvence transatlantique, en dehors des sources celtiques (2), se trouvent dans les Décades de Pierre Martyr d'Anghiera. Ce conseiller de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle la Catholique, qui devint abbé de la Jamaïque et membre du conseil des Indes, s'intéressait beaucoup aux découvertes et expéditions dans le Nouveau Monde et, au fur à mesure qu'elles arrivaient à sa connaissance, il en faisait part à de hauts dignitaires civils et ecclésiastiques et même au grand public dans des lettres, plus tard réunies en décades, qui, à en juger par le nombre des éditions (3), eurent le plus grand succès, et elles le méritaient : l'auteur, natu-

(1) [Juan Ponce de Leon] tornó de Castilla muy favorecido con titulo de Adelantado y gobernador de Bimine, que él llamó por otro nombre la Florida, y que agora llamamos tambien Florida, aunque deste nombre decimos toda la tierra y costa de la tierra y costa de la mar que comienza desde aquel cabo grande que él descubrió hasta la tierra de los Bacallaos. y por otro nombre la tierra del Labrador, que no está muy léjos de la isla de Inglaterra. *(Historia de las Indias escrita por* fray Bartolomé de las Casas, *ahora por primera vez dada à luz por* el marqués de la Fuensanta del Valle. l. III, ch. 20; t. III, p. 461, Madrid, 1875, in-8°.) — Herrera comprend sous le nom de Floride non seulement la côte qui s'étend depuis la Floride actuelle jusqu'au Mexique à l'est, et jusqu'au 73° de lat. Sept., mais encore tout l'intérieur découvert ou à découvrir, en d'autres termes toute l'Amérique du nord sauf le Mexique *(Descripcion de las Islas y Tierra-Firme de el mar Occeano que llaman Indias occidentales,* Madrid 1730, in-fol., p. 14-15)

(2) Voy. *l'Elysée transatlantique et l'Eden occidental* par E. Beauvois, dans la *Revue de l'histoire des religions* publiée sous la direction de M. Maurice Vernes, 4e année, t. VII, n° 3, mai-juin 1883, p. 310; t. VIII, n° 6, novembre-décembre 1883, p. 362.

(3) Voy. H. Ternaux, *Bibliothèque américaine ou catalogue des ouvrages relatifs à l'Amérique qui ont paru depuis sa découverte jusqu'à l'an* 1700. Paris, 1837, in-8°. — Henri Harrisse, *Bibliotheca americana vetustissima. A Description of works relating to America published between the years* 1492 *and* 1551. New-York 1860 gr. in-8°, avec *Additions.* Paris 1872, in-8°.

rellement curieux, était aussi bien placé qu'on peut l'être en Espagne pour se tenir au courant de tout ce qui se passait dans les colonies. Outre qu'il était appelé par ses fonctions à prendre connaissance des rapports adressés à la cour par les conquérants, les explorateurs, les missionnaires, il avait, en sa qualité d'historiographe royal, à en résumer le contenu et il y joignait les informations qu'il recevait de la bouche même des Européens revenus d'Amérique ou des Indiens ramenés par eux. Aussi a-t-il pu, sans prendre part aux événements du Nouveau Monde, les exposer avec exactitude et, sans avoir fait d'observations personnelles, en consigner dans sa correspondance un grand nombre des plus précieuses. Gomara, son contemporain et son émule dans un genre un peu différent, le félicite d'avoir été le premier à écrire sur les affaires des Indes, tout en regrettant qu'il ait préféré le latin à la langue vulgaire et que son style ne soit pas meilleur et plus clair (1).

Dès 1514, Pierre Martyr communiquait au pape Léon X ce qui commençait à transpirer dans le public européen des récits sur une Fontaine de Jouvence transatlantique. Une des trois cents îles découvertes à vingt-cinq lieues au nord d'Española (Haïti), dit-il, « se nomme Boiuca ou Agnané; elle est, à ce que content ceux qui en ont exploré l'intérieur, fameuse par sa source pérenne dont les eaux rajeunissent les vieillards qui en boivent. Que Votre Sainteté ne croie pas que ce soient des plaisanteries ou des paroles en l'air : ils ne craignent pas de débiter ces propos dans toute la cour avec tant de sérieux, que tout le peuple et un assez grand nombre de ceux qui se distinguent par leur mérite ou leur fortune y ajoutent foi. Si l'on me demande ce que j'en pense, je répondrai que je n'attribue pas tant de vertus régénératrices à la nature : à mon sens, Dieu s'est réservé cette prérogative non moins exclusivement que celle de sonder les cœurs humains ou d'habituer quelqu'un à ce dont il est privé, à

(1) Pedro Mártir de Anglería, milanés, el cual escribió muchas cosas de Indias en latin, como era cronista de los Reyes Católicos : algunos quisieran mas que las escribiera en romance, ò mejor y mas claro. Todavía le debemos y loamos mucho, que fué primero en las poner en estilo (Gomara. *Historia de las Indias*. T. XXII de la coll. Rivadeneyra, p. 183).

moins que l'on ne veuille croire à la fable colchidienne du rajeunissement d'Æson ou aux oracles de la sibylle Erythrée (1). »

Plus tard il revint sur cette légende et ajouta à son premier récit de nouvelles notions qu'il tenait de plusieurs personnages de grande autorité (2), notamment du decanus *Aiglionus* (3) et du licencié Rodrigo de Figuerroa, président de l'audience d'Española. « Ils sont, dit-il, unanimes à rapporter qu'ils ont entendu parler de la fontaine rajeunissante et ils y croient en partie, sans l'avoir visitée et sans avoir fait

(1) Inter quas [terras] ad leucas ab Hisponiola quinque ac viginti supra tercentum unam esse insulam fabulantur, qui eam explorarunt ad intima, nomine Boiúca, alias Agnanéo, fonte perenni adeo nobilem, ut ejus fontis aquâ epotâ senes rejuvenescant. Nec arbitretur Beatitudo tua hoc dictum jocosè aut leviter, ita seriò rem hanc per curiam universam ausi sunt spargere, ut populus omnis et ex iis quos virtus aut fortuna secernit a populo, non pauci rem esse veram arbitrentur. Ego vero si quid sentiam interrogaveris : natura rerum genitrici non me tantum tribuere respondebo, sibique servasse Deum hanc praerogativam pro non minus propriâ quam scrutari corda hominum aut privationi dare accessum ad habitum, existimo, nisi Colchiam forte fabulam de renovato AEsone, Erythreae Sibyllae fuisse folia crediderimus (*De orbe novo* Petri Martyris ab Angleria, Déc. II, l. X, f° 35 v. de l'édit. de 1530; p. 175 de l'éd, Hakluyt).

(2) In primis decadibus meis, quae per orbem typis impressorum creditae vagantur, de fama unius fontis mentio facta est, et hujus latentem tantam esse vim aiunt, ut per potum et balnea revirescere senescentes ejus àquae usus faciat, innixus ego Aristotelis Pliniique nostri exemplis, ausim ea recensere ac litteris mandare quae viri auctoritate summa pollentes, audent emittere ab ore... Sunt autem quos ego in meis cito, propter absentium litteras et vivas eorum voces, qui eunt redeuntque frequenter, decanus ille Aiglionus, senator jureconsultus, memorati, et una tertius licentiatus Figueroa missus ad Hispaniolam, ut senatui praeesset... (*De orbe novo* Petri Martyris, déc, VII, l. VII, f° 97 v. de l'édit. de 1530; p. 499 de l'édit. Hakluyt).

(3) Il s'agit ici de Lucas Vasquez d'*Ayllon*, le futur explorateur de la Floride, dont le nom est transcrit à l'italienne, conformément à la prononciation, mais non à l'orthographe espagnole. L'identification d'Aiglionus et d'Ayllon n'est pas aussi oiseuse que pourraient le croire les contempteurs de l'érudition précise et habituée à mettre les points sur les *i*. Elle donne plus de poids au témoignage de ce conseiller à l'audience d'Española, juge de l'île de San Juan de Puerto-Rico et adelantado de la Floride (Herrera, *Hist. gen.* déc. III, l. V, ch. 4, p. 157; l. VI, ch. 1, p. 177), et elle nous éclaire sur un des mobiles de sa malheureuse expédition dans les contrées inconnues dont il avait obtenu l'investiture.

l'épreuve de ses vertus (1). » Ayllon citait comme exemple son domestique Lucayen, André surnommé le Barbu, pour le distinguer de ses compatriotes qui étaient imberbes. Celui-ci rapportait que « son père, déjà courbé par la vieillesse, mais désireux de prolonger sa vie et attiré par la renommée de la fontaine, fit ses préparatifs de voyage, quitta son île natale, voisine de la Floride, et partit pour les bains en faveur, comme les Romains ou Napolitains vont aux eaux de Pouzzoles pour recouvrer la santé. Il y alla et y passa plusieurs jours, se baignant, buvant de l'eau et prenant les remèdes prescrits par les baigneurs. On affirme qu'en retournant chez lui, il avait recouvré ses forces et pouvait exercer toutes ses fonctions viriles : il se remaria et engendra des fils. Ce fait est attesté par des gens amenés des îles Lucayes (2), et le fils en question prime ceux qui attestent avoir vu le vieillard décrépit rajeunir et reprendre de la virilité et de la vigueur corporelle (3). »

La même fontaine a été aussi localisée dans la puissante île de Bimini (4) par un écrivain plus récent, qui a écrit en vers, mais sans sacrifier à la poésie la vérité historique et géographique. Dans la première partie de ses

(1) Tres hi conveniunt de fonte restaurante virtutem audivisse. et referentibus partim credidisse. Vidisse autem vel experimento probasse minime. (P. Martyr. *Ibid.*).

(2) Le texte porte *Iucaius* et *Iucaia*, corrompu en *Sucaius* dans l'édit. de 1530, mais on sait que le nom de Lucayes s'écrivait en espagnol tantôt Yucayos, tantôt Lucayos (voy. Fontaneda, p. 37 de la trad. Ternaux-Compans, et Gomara, p. 178 de l'édit. citée).

(3) De re hac unum dedit exemplum decanus. lucaium habet familiarem, Andream cognomine barbatum, quod barbatus ipse inter suos imberbes evaserit. Patrem hic habuisse dicitur senecta gravi jam pressum. Ex propinquâ Floridae regioni sibi natali insulâ, fontis ejus famâ impulsus et longioris vitae captus amore, praeparatis viatico necessariis, uti ad Puteolana balnea ex Urbe vel Neapoli solent nostri valetudinis recuperandae gratiâ, profectus est ad ejus fontis optatos haustus. Ivit, moratus est, lotus et epotus per plures dies, cum statutis per balnearios remediis, viriles tulisse domum vires et virilia quaeque exercuisse fertur. Nupsisseque iterum et filios genuisse, hujus rei testes praestat filius e transvectis ab ejus patria Iucaia, plures qui virum decrepitâ fere aetate gravatum, dein florentem et viribus ac robore corporis pollentem se vidisse asserunt. (P. Martyr, *Ibid.*).

(4) C'est-à-dire évidemment dans la péninsule Floridienne, autrement l'épithète serait fort impropre si elle s'appliquait au petit ilot de Bimini.

Elégies des hommes illustres des Indes, publiée en 1589, Juan de Castellanos, né à Tunja (Colombie), où il obtint un bénéfice ecclésiastique, après avoir pris part à la conquête du royaume de Nouvelle Grenade, chante en ces termes la fontaine et ses propriétés : « Beaucoup de vieillards de race indienne parlaient de la puissante île de Bimini, habitée par divers peuples, et des grandes vertus de sa fontaine qui changeait les vieillards en adolescents et rajeunissait les vieilles ridées et chenues. — Il suffisait à celles-ci de boire quelques gorgées de ses eaux et d'y laver leurs membres affaiblis pour réparer les outrages de la vieillesse, pour guérir si elles étaient de complexion maladive, pour embellir leur visage et leur teint sans modifier les traits ; mais alors, pour ne pas devenir fillettes, toutes sortaient de l'eau. — On parlait des admirables influences de ses champs et de ses bois fleuris. Il n'y avait là pas trace de ce qui cause de l'ennui ; on n'y connaissait pas les procès, mais seulement les joies, les plaisirs, les grandes fêtes. Enfin. d'après ces descriptions, on y recouvrait sa première jeunesse. — Et moi, considérant la vanité de notre temps, je songe combien de vieilles femmes s'y traîneraient pour recouvrer leur ancienne gaillardise, si les enfantillages que je conte étaient des certitudes ! Combien ne serait pas riche, fort et puissant, le roi d'une telle fontaine ! — Combien les hommes ne vendraient-ils pas de fermes, de joyaux et de bijoux, pour redevenir jeunes ! Quels cris belles et laides ne pousseraient-elles pas dans ces stations ! Dans quelle variété de costumes et de livrées n'irait-on pas gagner ces faveurs ! Certainement on ne prendrait pas tant de peine à visiter la Terre-Sainte ! — La réputation de cette source se répandit dans les assemblées et les réunions. En s'imaginant déjà être rajeunis beaucoup de vieillards tombèrent en enfance et poursuivirent un vain fantôme, sans vouloir entendre raison ; c'est ainsi que beaucoup de gens suivirent étourdiment la voie de la folie (1) ! »

(1) Entre los mas antiguos desta gente
Habia muchos Indios que decian
De la Bimini, isla prepotente,
Donde varias naciones acudian,

Antonio de Herrera qui, sans avoir visité le Nouveau monde, le connaissait aussi bien que pas un des historiens

Por las virtudes grandes de su fuente,
Do viejos en mancebos se volvian,
Y donde las mujeres mas ancianas
Deshacian las rugas y las canas.
Bebiendo de sus aguas pocas veces.
Lavando las cansadas proporciones,
Perdian fealdades de vejeces,
Sanaban las enfermas complexiones,
Los rostros adobaban y las teces,
Puesto que no mudaban las faiciones;
Y por no desear de ser doncellas
Del agua lo salian todas ellas.
Decian admirables influencias
De sus floridos campos y florestas:
No se vian aun las apariencias
De las cosas que suelen ser molestas,
Ni sabian que son litispendencias,
Sino gozos, placeres, grandes fiestas :
Al fin nos la pintaban de manera
Que cobraban alli la edad primera.
Estoy agora yo considerando
Segun la vanidad de nuestros dias
¡ Qué de viejas vinieran arrastrando
Por cobrar sus antiguas gallardias,
Si fuera cierta como voy contando
La fama de tan grandes niñerias!
¡ Cuán rico, cuán pujante, cuán potente
Pudiera ser el rey de la tal fuente!
¡ Qué de haciendas, joyas y preseas
Por remozar vendieran los varones!
¡ Qué grita de hermosas y de feas
Anduvieran aquestas estaciones!
¡ Cuán diferentes trajes y libreas
Vinieran á ganar estos perdones!
Cierto no se tomara pena tanta
Por ir á visitar la tierra santa.
La fama pues del agua se vertia
Por los destos cabildos y concejos,
Y con imaginar que ya se via
En mozos se tornaron muchos viejos :
Prosiguiendo tan loca fantasia
Sin querer ser capaces de consejos :
Y ansi tomaron muchos el camino
De tan desatinado desatino.

du XVIe siècle, ayant eu sous les yeux les rapports des conquérants et des enquêteurs, et la plupart des mémoires des missionnaires ou des ouvrages relatifs aux colonies espagnoles (1), admet l'existence de deux traditions parallèles, répandues chez les insulaires de Cuba et de la Española, relatives l'une à la fontaine de Bimini, l'autre à une rivière de la Floride, où les vieillards n'avaient qu'à se baigner pour recouvrer les facultés de la jeunesse. Il affirme, comme une certitude, que, peu d'années avant la découverte de leur île par les Espagnols, beaucoup d'Indiens de Cuba, croyant à l'existence de cette rivière, avaient passé en Floride pour la chercher, s'étaient fixés dans le pays et avaient formé une colonie qui s'était perpétuée jusqu'au XVIe siècle (2). Cette émigration des insulaires sur le continent est l'inverse de celle dont parle Francisco Lopez de Gomara, quoique l'une et l'autre aient eu la même cause : « La population de ces îles [les Lucayes], dit le chapelain et historiographe de Cortés, est plus blanche et mieux faite que celle de Cuba. C'est surtout le cas pour les femmes, si belles que beaucoup d'hommes de la Terre-Ferme, notamment de la Floride, de Chicora [Georgie et Caroline] et du Yucatan, allaient vivre avec elles ; aussi ces insulaires étaient-ils plus policés que les autres et il y avait une grande diversité de langues

(Juan de Castellanos, *Elegias de varones ilustres de Indias*, 1re partie, élég, VI, chant 6, dans *Biblioteca de autores Españoles*, collect. Rivadeneyra. T. IV. Madrid 1847, in-8°, p. 69. — Ces vers, qui ne se distinguent pas par la précision du style, ont du moins une certaine allure poétique et valent bien les suivants qui ont été composés en français sur la fontaine de Jouvence :

Grand dommage est que ceci soit sornettes :
Filles connais qui ne sont plus jeunettes
A qui cette eau de Jouvence viendroit
Bien â propos.

(*Ancien rondeau* cité par *La Bruyère (Les caractères*, XIV). Voy. Littré, *Dict. de la langue franç.* (aux mots *jeunette* et *sornettes)*, et le *Grand Dictionnaire géographique, histor. et critique* par M. Bruzen de la Martinière. Nouv. édit. T. I. Paris 1768, in-f° art. Bimini).

(1) Herrera, *Hist. gen.* déc. VI, l. 3, ch. 19, p. 81. Cfr. Déc. V, l. 2. ch. 4, p. 32.

(2) Herrera, *Hist. gen.* déc. I, l. 9, ch. 12, p. 249, Voy. le texte plus plus loin, p. 418, n^e 2.

parmi eux. De la vint je crois la tradition des Amazones de ces îles (1) et d'une fontaine qui rajeunissait les vieilles gens (2). »

Quelle que soit la valeur de l'explication donnée par le classique écrivain, l'existence d'une colonie cubaine dans la Floride est attestée par un voyageur qui avait parcouru, bien malgré lui, pendant dix-sept longues années, la Floride comme il désigne la partie sud-est des Etats-Unis. Il s'agit de Hernando d'Escalante Fontaneda (3). Cet espagnol, né à Cartagena dans la Colombie, se rendant en Europe pour y

(1) Aucun autre écrivain, que l'on sache, ne place les Amazones dans les Lucayes, mais cette fable a été localisée dans une île du groupe méridional des Antilles, c'est-à-dire dans l'archipel de Barlovento ou petites Antilles, à Matinino, aussi appelée Matalino (Gregorio Garcia, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, 2e édition. Madrid, 1729, petit in-fo, p. 193, 319) et Mataliron (Antonio de Alcedo, *Diccionario geografico-historico de las Indias occidentales ò America*. Madrid, in-8o, t. II, p. 116), qui, d'après les données de Herrera *(Descripcion de las islas y tierra firme del mar Occeano*, p. 11, cfr. la 3e carte), doit être la Martinique. Christophe Colomb entendit parler de cette île de Matinino où il y avait beaucoup d'or et seulement des femmes. Celles-ci ne recevaient les hommes d'une île voisine qu'à certaines époques de l'année ; s'il leur naissait des filles, elles les gardaient avec elles ; si c'étaient des garçons, elles les envoyaient à l'île des hommes. Mais il faut savoir, ajoute Bartolomé de las Casas qui nous a transmis cette tradition, que l'on n'a trouvé de femmes isolées dans aucune partie des Indes occidentales, et il en conclut que l'amiral ne comprit pas bien le récit des indigènes, ou que c'était une pure fable *(Historia de las Indias,* éditée par le marquis de la Fuensanta del Valle,, l. I, ch. 67. Madrid, in-8o, t. I, 1875, p. 434.)

(2) La gente destas islas es mas blanca y dispuesta que la de Cuba ni Haiti, especial las mujeres, por cuya hermosura muchos hombres de Tierra-Firme, como es la Florida, Chicora y Yucatan, se iban á vivir á ellas ; y asi, habia mas policia entre ellos que no en otras islas, y mucha diversidad de lenguas. Y de allí creo que manó el decir como por aquella parte habia Amazonas y una fuente que remozaba los viejos (Gomara, *Hist. de las Indias*, p. 178).

(3) Voy. p. 541 de son *Memoria* dans la *Colleccion de documentos ineditos del archivo de Indias*, t. V, in-8o. Madrid 1866, p. 532-548. Cfr. p. 548, note 2, l'appréciation de cet ouvrage par Muñoz. Il a été traduit en français, sur une copie manuscrite, dans le *Recueil de pièces sur la Floride* (p. 9-42. Paris 1841, in-8o) faisant partie des *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique, publié pour la première fois en français* par Ternaux-Compans. Cette traduction s'écarte souvent du texte, qui est d'ailleurs fort obscur par suite de l'incorrection du style.

achever ses études, fit naufrage sur les côtes de la Floride (1551); il fut fait prisonnier par les indigènes et resta parmi eux depuis sa treizième jusqu'à sa trentième année (en 1568); il apprit quatre des langues du pays. Six ans après avoir quitté cette contrée, c'est-à-dire en 1574, il en écrivit une relation que le savant Muñoz qualifiait d'excellente, quoique souvent inintelligible; ce profond érudit, ayant constaté que Herrera y avait ajouté des renvois en marge, pense que c'est de cette source que le célèbre historien avait tiré ses notions sur le Jourdain de la Floride (1); c'est assez vraisemblable, ce qu'il en dit étant conforme à la tradition recueillie par Fontaneda. « Juan Ponce de Leon, dit celui-ci, se fiant aux récits des Indiens de Cuba ou à d'autres de Saint-Domingue alla chercher la rivière Jourdain dans la Floride, soit pour s'en rendre compte, soit pour se faire valoir ou y perdre la vie, ce qui arriva en effet (2), soit pour se rajeunir en se baignant dans ses eaux, ce qui était conforme aux pratiques pieuses des Indiens de Cuba et de tous ces parages (2), lesquels remplissaient un devoir religieux en se rendant à la Floride où ils plaçaient le Jourdain. Pour ma part du moins, je ne l'y ai malheureusement jamais rencontré, en me baignant dans beaucoup de rivières de ce pays, lorsque j'y étais prisonnier. Anciennement, beaucoup d'Indiens de Cuba débarquèrent dans le territoire de Carlos pour chercher cette rivière. Ils furent faits prisonniers par le père du roi Carlos, nomme Senquene, qui en peupla une localité; leurs descendants vivent encore. D'autres Indiens quittèrent aussi leur pays pour les mêmes causes et vinrent à la recherche du Jourdain. Tous les rois et caciques de la Floride, ainsi que des particuliers, même sauvages, s'enquirent de cette rivière ayant la bienfaisante vertu de rajeunir les vieilles gens. Ils y mirent tant de zèle qu'ils ne laissèrent pas de ruisseau, par de rivière, ni même de lagunes et de marais, dans toute la Floride, sans s'y baigner. Aujourd'hui encore ils ont l'espoir de trouver le Jourdain, sans jamais y

(1) Ternaux-Compans, recueil cité, p. 23, 27, 42.

(2) Il y en avait aussi du Honduras (p. 544 du *Memoria* de Fontaneda) qui étaient allés en Floride avec leurs richesses et s'y étaient égarés à la recherche du Jourdain, comme les Yucatecs dont parle Gomara (p. 178; voy. plus haut, p. 412, note 2).

parvenir. Ceux de Cuba s'exposaient à périr sur mer dans l'accomplissement de leur devoir religieux. C'est ainsi qu'il doit se faire qu'une localité fut peuplée de ceux qui passèrent chez Carlos, car ils étaient si nombreux que l'on trouve encore de leurs fils et même des vieillards déçus, quoique beaucoup d'entr'eux soient morts. Il est ridicule que Juan Ponce de Leon soit allé chercher le Jourdain en Floride (1). »

Si folle, en effet, eût été cette espérance que le premier adelantado de Bimini ne dut jamais l'avouer; il n'en est fait mention ni dans le traité entre le roi et le futur explorateur, signé à Burgos le 23 février 1512 (2), ni dans celui de Valladolid, du 26 septembre de la même année (3). Fontaneda lui-même n'est pas bien certain que le découvreur de la Floride l'ait réellement conçu. Toutefois, comme il n'y a pas de fumée sans feu et que tous les historiens sont d'accord pour reprocher à ce dernier sa crédulité, il est vraisemblable que la fontaine de Jouvence était au moins l'un des buts secrets de l'exploration. Mais il s'agit moins ici de rechercher si des

(1) Juan Ponce de Leon fué à buscar el rio Jordan à la Florida, creyendo à los Indios de Cuba y à otros de Santo Domingo, ò por tener que entender, ó por valer más y acabar de morir, ques lo más cierto, ó sino para tornarse mozo, lavandose en tal rio, que es lo que hace al caso, que todo eso eran devociones de los Indios de Cuba, y de toda aquella comarca, que por cumplir su ley decian que el rio Jordan estaba en la Florida. A lo menos, estando yo captivo, en muchos rios me bañé, pero, por mi desgracia, nunca acerté con él. En la provincia de Cárlos, antiguamente, aportaron muchos Indios de Cuba, en busca deste rio; y el padre del rey Cárlos, que se llamaba Senquene, los tomó y hizo un pueblo de ellos, que hasta hoy dia está la generacion; y por las mismas causas que ellos, partieron otros de sus tierras, que venian á buscar el rio Jordan. Tomaron lengua todos los reyes y caciques de la Florida, como personas, aunque salvajes, á ver qué rio podia ser aquel, que tan buena obra hacia de tornar los viejos y viejas mozos, y tan de pechos lo tomaron, que ni quedò arroyo ni rio en toda la Florida, hasta las lagunas y pantanos, que no se bañaron, que hasta hoy dia porfian de hallalle y nunca acaban, y los de Cuba votaban á morir por esa mar á cumplir su ley, que así debió de ser, que de los mismos que pasaron á Cárlos, se hizo un pueblo, porque fueron tantos, que hoy dia se hallan los hijos y viejos engañados y hánse muerto muchos; y es cosa de risa lo que Juan Ponce de Leon fué á buscar al rio Jordan, en la Florida (Fontaneda, dans *Col. de doc. ined. del archivo de Indias*. T. V, p. 536-537).

(2) *Coleccion de documentos ineditos del archivo de Indias*. T. XXII. 1874, p. 26-32.

(3) *Ibid.* p. 33-37.

Espagnols ont pu ajouter foi à cette fable que d'en constater l'existence précolombienne chez les Indiens. Or, il est certain qu'elle avait cours chez les insulaires et les riverains du golfe du Mexique avant la naissance d'André le Barbu (1), au temps de Senquene, père du roi Carlos (2), et pour mieux préciser, peu d'années avant l'arrivée de Colomb à Cuba (3). Elle était si profondément enracinée dans l'esprit des indigènes qu'ils allaient en pèlerinage à la source réparatrice; leur sincère conviction ne pouvait manquer de faire impression sur les chrétiens et leur exemple s'imposa à quelques-uns des plus crédules. Aussi vit-on des explorateurs sérieux comme Ponce de Leon et Ayllon s'acharner à la recherche du nouveau Jourdain jusqu'à y perdre la vie. La poursuite des chimères a toujours été l'un des principaux mobiles de l'humanité; il ne faut pas trop faire fi de ceux dont-elle provoque l'activité; souvent elle les conduit à de plus grands résultats que n'en obtiennent les calculs des sages. Car, si la maxime *quere et invenies* est d'une profonde vérité, elle ne signifie pourtant pas que l'on trouvera précisément ce que l'on cherche, mais seulement que l'habile investigateur sera récompensé par une découverte quelconque.

C'est ce qui arriva à Juan Ponce de Leon : depossédé du gouvernement de l'île de Boriquen ou San Juan Bautista de Puerto-Rico, « il arma deux caravelles en s'en fut à la recherche de l'île de Boyuca, où les Indiens plaçaient la fontaine qui transformait les vieillards en adolescents; il erra pendant six mois égaré et affamé, à travers une foule d'îles, sans trouver trace d'une telle fontaine. Il entra à Bimini et découvrit la Floride, en 1512, le jour de Pâques Fleuries, c'est pourquoi il la nomma ainsi (4). » Gonzalo Fernandez de

(1) Pierre Martyr, déc. VII, l. 7 ; voy. plus haut, p. 408, note 3.

(2) Fontaneda, dans *Col. de doc. ined. del arch. de Indias*, t. V, p. 537.

(3) Herrera, *Hist. gen.*, déc. I, l. IX, ch. 12, p. 249. Voyez plus loin p. 418, note 2.

(4) Quitó el Almirante del gobierno del Boriquen a Juan Ponce de Leon, y viendose sin cargo y rico, armó dos carabelas y fué à buscar la isla Boyuca, donde decian los Indios estar la fuente que tornaba mozos à los viejos. Anduvo perdido y hambriento seis meses por entre muchas islas sin hallar rastro de tal fuente. Entró en Bimini y descubrió la Florida en Pascua Florida del año de 12, y por eso le puso aquel nombre (Fr. Lopez de Gomara, *Hist. de*

Oviedo y Valdés, qui passa en Amérique deux ans après cette découverte, en 1514 (1), est beaucoup plus explicite : « Johan Ponce, dit-il, instruit de sa destitution, se décida à armer deux caravelles, partit pour les parages septentrionaux et découvrit les îles de Bimini qui sont au nord de l'île Fernandine [Cuba]; alors fut divulguée cette fable de la fontaine qui rajeunissait les vieillards. C'était en 1512. Elle était si bien répétée et certifiée par les Indiens de ces parages que le capitaine, son équipage et ses navires croisèrent dans cet archipel pendant plus de six mois, en se donnant beaucoup de peine pour chercher la fontaine. Le récit des Indiens était une grande mystification, mais plus grande était l'extravagance des chrétiens qui y croyaient et qui perdaient leur temps à de telles recherches. Pourtant, il entendit parler de la terre ferme, la vit et donna le nom de Floride à une contrée qui s'avance en mer, comme une manche, sur une étendue de cent lieues de longueur et près de cinquante de largeur (2). » Le même historien revient à plusieurs re-

las Indias, p. 181). — A la suite des vers cités précédemment, Juan de Castellanos dit non moins brièvement à propos du même voyage :

Al norte pues guiaron su corrida,
No sin fortunosísimos rigores,
Bien lejos de la fuente referida
Y de sus prosperados moradores;
Mas descubrió la punta que Florida
Llamó, porque la vió Pascua de flores;
Volvióse hecho tal descubrimiento,
Y pidiólo por adelantamiento

(*Elegias de varones ilustres de Indias*. Elég. VI, chant 7, p. 69).

(1) Voy. Vie et écrits de cet historien par D. Jose Amador de los Rios, en tête de l'*Hist. gen.*, t. I, p. XXII).

(2) E sabido esto por Johan Ponçe, acordó de armar é fue con dos caravelas por la vanda del Norte, é descubrió las islas de Bimini, que están de la parte septentrional de la isla Fernandina ; y estonçes se divulgó aquella fábula de la fuente que haçia rejovenesçer ó tornar mançebos los hombres viejos : esto fue el año de mill é quinientos y doçe. E fue esto tan divulgado é çertificado por Indios de aquellas partes, que anduvieron el capitan Johan Ponçe y su gente y caravelas perdidos y con mucho trabajo mas de seys meses, por entre aquellas islas, à buscar esta fuente : lo qual fue muy gran burla deçirlo los Indios, y mayor desvario creerlo los Chripstianos é gastar tiempo en buscar tal fuente. Pero tuvo notiçia de la Tierra-Firme é vidola

prises sur cette fable de vieillards changés en enfants; métamorphose qu'il a vu produire, dit-il avec un souverain mépris, « non pas la vigueur et l'augmentation des forces, mais la perte de la virilité, le retour à l'enfance et à la puérilité. Ce fut le cas pour J. Ponce de Leon (1). »

Aux témoignages des contemporains de ce navigateur, ajoutons celui d'un historien qui écrivait une ou deux générations plus tard, mais qui, pour être un narrateur de seconde main, et s'être notamment servi de la relation de Fontaneda, ne fournit pas moins quelques notions originales. « Il est certain, dit Herrera, après avoir constaté que la découverte de nouvelles terres était le principal but de l'expédition de Ponce de Léon, il est certain qu'il allait en outre à la recherche de la fontaine de Bimini et d'une rivière de la Floride, se fiant à ce que les Indiens de Cuba et d'autres de la Española (Haïti) disaient du rajeunissement des vieillards qui se baignaient dans cette rivière ou cette fontaine. C'est la vérité que beaucoup d'Indiens de Cuba, peu d'années avant la découverte de leur île par les Espagnols, croyant à l'existence de cette rivière, passèrent en Floride pour la chercher; ils s'y fixèrent et formèrent une colonie qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. A la nouvelle de la cause qui les avait attirés en Floride, tous les rois et caciques de ces contrées prirent à cœur de s'enquérir de cette rivière bienfaisante; il n'y eut pas de rivière et de cours d'eau dans toute la Floride, ni même de lagune ni de marais, où ils ne se baignassent. Aujourd'hui encore (1599) quelques personnes s'opiniâtrent à la recherche de cette merveille, pensant follement que c'est le fleuve actuellement appelé Jourdain, à la Pointe de Sainte-Hélène, sans réfléchir que ce nom lui a été donné par les

é puso nombre à una parte della que entra en la mar, como una manga, por espaçio de çient leguas de longitud, è bien çinqüenta de latitud, y llamóla la Florida. (Oviedo, *Hist. gen.* l. XVI, ch. XI. T. I, p. 482).

(1) Dicho se há cómo Johan Ponçe de Leon fué removido del cargo é gobernaçion de la isla de Sanct Johan, y de cómo fué â descubrir à la vanda del Norte, é cómo anduvo en busca de aquella fabulosa fuente de Bimini, que publicaron los Indios que tornaba á los viejos moços. Y esto yo lo he visto (sin la fuente), no en el subgeto é mejoramiento de las fuerças; pero en el enfiaqueçimiento del sexo, e tornarse en sus hechos moços y de poco entender: y destos fué el uno el mismo Johan Ponçe. (Oviedo, *Hist. gen.*, l. XVI, ch. 13; T. I, p. 486; — cfr. l. XXXVI, ch. I; t. III, p. 621).

Espagnols en 1520 (1). lors de la découverte de la terre de Chicora (2). »

Cette dernière assertion de Herrera est des plus contestables ; le nom de Jourdain paraît avoir existé antérieurement à l'exploration de la Chicora par Aylion, puisque Ponce de Leon alla reconnaître cette rivière dès 1512 (3). En outre Oviedo, qui connaissait personnellement Ayllon et sa famille, qui avait reçu de lui, dès 1523, des confidences sur sa future entreprise (1525), et qui tenait des renseignements de son lieutenant Francisco Gomez, de son pilote major Pedro de Quexo et de beaucoup d'autres survivants de cette

(1) Il s'agit évidemment ici de la seconde expédition de Ponce de Leon, quoique le même historien, la contant ailleurs (*Hist. gén.* déc. III, l. I, ch. 14, p. 24), la place en 1521 et parle de la Florida en général, sans désigner spécialement la terre de Chicora. Oviedo assigne à cette même exploration la date de 1520 (*Hist. gén.* part. III, l. XXXVI, ch. 1, t. III, p. 622). C'est que, selon l'ancien style, l'année commençait à Pâques; or cette fête tombait le 31 mars en 1521 ; les trois premiers mois de cette année appartenaient donc encore à la précédente ; il suffisait que Ponce de Leon fût parti avant pâques et fut mort après, pour que sa dernière expédition pût être placée sans erreur en 1520 et en 1521.

(2) Es cosa cierta, que demás del principal proposito de Juan Ponce de Leon, para la navegacion que hiço (que se ha referido en el capitulo precedente, que fue descubrir nuevas tierras, que era en lo que mas entendian los Castellanos, en aquellos primeros tiempos), fue á buscar la Fuente de Bimini, i en la Florida un rio, dando en esto credito á los Indios de Cuba, i á otros de la Española, que decian, que bañandose en él, ó en la Fuente, los hombres viejos se bolvian moços : i fue verdad, que muchos Indios de Cuba, teniendo por cierto, que havia este rio, pasaron, no muchos años antes que los Castellanos descubriesen aquella isla, à las tierras dela Florida, en busca de él, i alli se quedaron, i poblaron un pueblo, i hasta oi dura aquella generacion de los de Cuba. Esta fama de la causa que movió à estos para entrar en la Florida, movió tambien à todos los reies, i caciques de aquellas comarcas, para tomar mui á pechos, el saber qué rio podria ser aquel, que tan buena obra hacia, de tornar los viejos en moços; i no quedó rio, ni arroio en toda la Florida hasta las lagunas i pantanos, adonde no se bañasen; i hasta oi porfian algunos en buscar este misterio ; el qual, vanamente algunos piensan, que es el rio que aora llaman Jordan, en la Punta de Santa Elena, sin considerar que fueron Castellanos los que le dieron el nombre el año de veinte, quando se descubrió la Tierra de Chicora. (Herrera, *Hist. gen.* déc. I, l. 9, ch. 12, p. 249-250).

(3) Fontaneda le dit en propres termes : « J. Ponce de Leon fué á buscar el rio Jordan à la Florida. » (p. 536 du t. V de *Docum. ined. del Archivo de Indias.*)

malheureuse expédition (1), au lieu de parler d'un capitaine Jordan, avoue qu'il ignore l'origine du nom de Jourdain (2), donné à une rivière située vers le 34° de lat. sept. (3). Il suppose qu'on a pu y baptiser des Indiens lors de la découverte (4), et Herrera lui-même paraît rattacher cette rivière aux croyances chrétiennes, puisque ailleurs il la qualifie de Fontaine sainte (5) (cfr. l'expression *saints fonts*).

Lucas Vasquez de Ayllon, qui se fiait aux récits exagérés de ses esclaves Francisco de Chicora (6) et André le Barbu (7), croyait, comme on l'a vu (8), à l'existence d'une source rajeunissante située dans la Floride ; il la confondait sans doute avec le Jourdain de Chicora ; en tout cas, lors de l'exploration de ce pays en 1525, il alla tout droit débarquer dans le Jourdain, où il perdit sa capitane ; avec les navires qui lui restaient il alla s'établir près d'une grande rivière située à une quarantaine de lieues plus au Nord et il mourut en 1526 (9). Cet insuccès d'un explorateur trop crédule n'était

(1) Oviedo, *Hist. gen.* 3e part. l. XXXVII, *prohemio* ; t. III, p. 624-627 ; cfr. 1re part. l. XVII, ch. 25 ; t. I, p. 558.

(2) Oviedo, *Hist. gen.* 2e part. l. XXI, ch. 8 ; t. II, p. 143.

(3) Ailleurs, il en place l'embouchure, avec plus de précision, par 33°40' de lat. sept. (Oviedo, *Hist. gen.* 3e part. l. XXXVII, ch. 1, t. III, p. 628.) Il n'y a pas de rivière un peu importante qui se jette en mer à cette latitude ; celles qui se rapprochent le plus de ces données sont la Great Peedee River, dans la Caroline du sud, ou la rivière du cap Fear dans la Caroline du nord.

(4) Es la verdad yo no sé que les movió à los que tal nombre dieron á estos rios... Ya podria ser que al tiempo que los Chripstianos descubrieron estos rios, baptiçasen algunos Indios en ellos, y por memoria del baptismo, los llamasen Jordanes, ó por otra cosa que yo no sé. (Oviedo, *Hist. gen.* 2e part. l. XXI, ch. 8 ; t, II, p. 145).

(5) El adelantado Juan Ponce de Leon, que desde el año de doce, que descubrió la Florida, i anduvo buscando aquella Fuente Santa, tan nombrada entre los Indios, i el rio cuias aguas remoçaban los viejos. (Herrera, déc. III, l. I, ch. 14, p. 24).

(6) Oviedo, *Hist. gen.* part. III, l. XXXVII, proh. et ch. 1, t. III, p. 626-628. — Herrera, *Hist. gen.* déc. II, l. 6, p. 260.

(7) Pierre Martyr, déc. VII, l. 7, f° 97, voy. le passage cité plus haut, p. 408, note 3.

(8) Id. *ibid.* « Tres hi conveniunt de fonte restaurante virtutem audivisse et referentibus partim credidisse. »

(9) De la manera ques dicho fué su viage derecho á se desembarcar en un rio que le llaman rio Jordan. (Oviedo, *Hist. gen.* part, III, l. XXXVII, ch. 1, t. III, p. 627-8).

pas de nature à convertir les sceptiques; mais il ne découragea pas non plus ceux qui croyaient encore à la Fontaine de Jouvence. Cette superstition, comme l'atteste Herrera (1), se perpétua jusqu'à la fin du XVIe siècle; seulement ses fidèles n'osaient plus l'avouer; de peur de s'exposer aux railleries, ils dissimulaient cette chimère sous un autre nom. De même que Ponce de Leon, dans sa dernière expédition en Floride (1521), voulait se rendre compte de certains secrets (2), ainsi Hernando de Soto parcourut cette contrée, depuis l'année 1539 jusqu'à sa mort en 1543, sous prétexte de scruter de « grands secrets qu'il disait avoir appris de cette terre, selon les nombreux renseignements qu'il avait reçus (3). » Nous ne savons pas au juste ce qu'il faut entendre par là, mais il est permis de supposer que l'un de ces desseins cachés était la découverte de la fabuleuse fontaine.

Quoi qu'il en soit, de Soto ne la trouva pas plus que ne l'avaient fait ceux qui l'avaient cherchée ostensiblement; mais il fit certaines observations qui nous aident à découvrir l'origine de ce conte. On voit par les relations de ses voyages, que les Indiens adoptaient volontiers les croyances et les symboles du christianisme sans les comprendre et en les détournant de leur vrai sens. Un des caciques qu'il visita, Athahachi, chef de la tribu de Tascaluça, avait au milieu de son parasol la figure d'une croix de Malte, blanche sur fond noir (4). — Ailleurs, Icasqui ou Casquin, le cacique d'une tribu qui habitait à l'ouest d'un fleuve plus large que le Da-

(1) I hasta oi porfian algunos en buscar este misterio (Herrera, *Hist. gen.* déc. I, l. IX, ch. 12, p. 250).

(2) E' paresçióle que demás de lo que se podia alcançar é saber de las islas que por allí hay, que tambien en la Tierra-Firme se podrian saber otros secretos é cosas importantes. (Oviedo, part. III, l. XXXVI, ch. I, t, III, p. 622). — Herrera emploie l'expression *misterio* à propos de la même exploration (voy. la note précédente).

(3) Y que á dónde yban ni el gobernador ni ellos lo sabian, sino que su intento era de hallar alguna tierra tan rica que hartasse sus codibçias, y saber los secretos grandes quel gobernador deçia que sabia de aquellas partes, segund muchas informaçiones que se le avian dado. (Oviedo, *Hist. gen.* part. I, l. XVII, ch. 26, t. I, p. 566; cfr. ch. 23, p. 548).

(4) Un quitasol... con una cruz (semejante á la que traen los caballeros de la Orden de Sanct Johan de Rodas) en medio en campo negro, y la cruz blanca. (Id. *Ibid.*, ch. 27, p. 567).

nube (sans doute le Mississipi), lui fit des propositions de paix et accueillit fort bien les Espagnols parce qu'il les croyait d'origine céleste et invincibles. Sachant depuis longtemps que leur Dieu était supérieur au sien, il les pria de lui donner le signe qui assure la victoire (1) et procure la pluie, la contrée étant alors désolée par la sécheresse. De Soto fit avec deux pins une grande croix que l'on alla processionnellement planter sur l'un des monticules artificiels (mounds) au sommet ou au pied desquels habitait la tribu. Pendant les prières que firent les Espagnols pour obtenir la pluie, les Indiens se tinrent dévotement à genoux comme leurs nouveaux alliés, et la pluie qui tomba la nuit suivante ne fit que les confirmer dans leur foi en la puissance surnaturelle des fils du ciel (2). Les sujets du cacique Pacaha, ennemi d'Icasqui, se placaient des croix sur la tête (3).

Ainsi, avant même d'avoir abandonné leurs propres super-

(1) La croix qui servait d'emblême à Cortès et qui portait pour devise l'inscription du *labarum : in hoc signo vinces.*

(2) Saliónos este cacique [Icasqui] de paz, diciéndonos que hacia mucho tiempo que tenia noticia de nosotros, é que sabia que éramos hombres del cielo y que no nos podian hacer mal sus flechas... Este dia que llegamos, el cacique pidió al Gobernador diciéndole que sabia que era hombre del cielo, é pues se habia de ir adelante, que le dexase una señal á quien él pudiese pedir ayuda para sus guerras, y á quien su gente pudiese pedir agua para sus sembrados, que tenian mucha necesidad della, que se murian sus hijos de hambre. El Gobernador mandó que hiciesen una cruz de dos pinos, muy alta, y le dijo que otro dia volviese, que èl le daria la señal del cielo que le pedia, y que creyese que ninguna cosa le faltaria, si tenia en ella esperanza verdadera... El vino á la tarde con toda su gente, nosotros fuimos en procesion fasta el pueblo y ellos tras nosotros ; allegados á el pueblo, acostumbran los caciques alli tener junto á las casas donde viven unos cerros muy altos, hechos à mano, y otros tienen las casas sobre los mismos cerros ; en aquel alto de aquel cerro fincamos aquella cruz, y fuimos todos con mucha devocion, hincados de rodillas, á besar en el pié de la cruz. Los Indios hicieron como nos vieron hacer á nosotros. (Luis Hernandez de Biedma, *Relacion del suceso de la jornada que hizo Hernando de Soto y de la calidad de la tierra por donde anduvo*, présentée au conseil des Indes en 1544, dans *Coleccion de varios documentos para la historia de la Florida y tierras adyacentes,* éditée par Buckingham Smith. Madrid, 1857, in-4°, p. 57-58 ; et dans *Documentos ineditos del archivo de Indias*, t. III, 1865, p. 431-2. — Cfr. Oviedo, *Hist. gen.* part. I, l. XVII, ch. 28, t. I, p. 573-575 ; — Herrera, *Hist. gen.* déc. VII, l. 2, ch. 6, p. 32).

(3) Oviedo, *ibid.* p. 574.

stitions et d'être en relations continuelles avec les Européens, les Floridiens avaient déjà adopté le culte de la croix, de même que les Totonacs de la Nouvelle-Espagne aitendaient l'arrivée d'un messie. Le fils du grand Dieu, disaient ces derniers, devait descendre sur terre pour renouveler entièrement le monde. Mais ils n'attachaient à cette croyance spiritualiste qu'une signification terrestre et matérielle, pensant qu'après la venue du sauveur les aliments seraient plus sains et plus substantiels, les fruits plus savoureux et de meilleure qualité, la vie humaine plus longue et tout le reste amélioré en proportion (1).

Conformément à cette grossière interprétation, les mêmes Indiens qui regardaient la croix comme un emblème magique et qui en faisaient une amulette procurant la victoire et la pluie, pouvaient bien prendre à la lettre les paroles qui avaient un sens figuré dans l'esprit des chrétiens. Ceux-ci qui n'étaient même pas toujours des missionnaires et qui n'auraient d'ailleurs pas trouvé de termes exacts dans les langues indigènes, (alors même qu'ils les auraient sues à fond, au lieu de transmettre leur pensée par l'intermédiaire de deux ou trois interprètes), étaient souvent réduits à employer des images par trop corporelles pour expliquer à des sauvages les doctrines spiritualistes de la religion chrétienne; c'est ainsi, par exemple que H. de Soto disait à Icasqui que rien ne lui manquerait s'il mettait vraiment son espoir en la croix (2). Le naïf cacique, n'ayant sans doute pas la moindre notion des biens spirituels, croyait bonnement qu'il s'agissait d'avantages temporels, surtout de la pluie qui est particulièrement bienfaisante dans les pays brûlés par le soleil, et cela d'autant plus naturellement que la croix était déjà

(1) Tambien se halló que, en algunas provincias de esta Nueva-España, como era en la Totonoca, esperavan la venida del hijo del gran Dios (que era el sol) al mundo ; y decian que avia de venir para renovarlo en todas las cosas. Aunque esto no lo tenian ni interpretavan en lo espiritual, sino en lo temporal y terreno, como decir que con su venida los panes avian de ser mas purificados y substanciales, y las frutas mas sabrosas y de maior virtud ; y que las vidas de los hombres avian de ser mas largas y todo lo demás, segun esta mejoria. *(Tercera parte de los veinte i un libros rituales i monarchia indiana* par F. Juan de Torquemada. Madrid, 1723, in-f°, l. XV, ch. 49, p. 134).

(2) L. H. de Biedma, passage cité plus haut, p. 421, note 2.

l'emblème du dieu de l'eau chez les peuples voisins, dans la Nouvelle-Espagne. De même, lorsque les premiers évangélisateurs de la Floride et des Antilles traduisaient les *saints fonts* par *fontaine* ou *rivière sacrée*, et les *maladies de l'âme* ou *les souillures du péché* que guérissaient ou lavaient leurs eaux, par *maladies du souffle* ou du *principe de la vie*, et par *laideur* ou *défaut*, les simples enfants de la nature pouvaient bien entendre par là les infirmités du corps ou les rides de la vieillesse. En tous cas, s'ils avaient jamais compris la signification figurée de ces images par trop matérielles servant à exprimer des idées abstraites, ils finirent certainement par en oublier le sens primitif et ils firent du Jourdain mystique une Fontaine de Jouvence où ils conservèrent l'habitude de se plonger, de même que les Parisiens du XIXe siècle continuent à se diriger du côté de Longchamps, les trois derniers jours de la Semaine-Sainte, les uns sans se douter qu'ils font par routine ce que l'on faisait autrefois par piété ; d'autres qui sont mieux instruits de l'origine de cette coutume, la suivent sans se soucier de l'ancienne abbaye dont la promenade traditionnelle a conservé le nom. Jusque vers la fin du XVIe siècle, les Cubains, les Haïtiens et les Lucayens allaient en pèlerinage à la Floride, comme avaient fait leurs ancêtres, se rappelant vaguement qu'une rivière de ce pays avait été nommée Jourdain (antérieurement à l'arrivée de Ponce de Léon, le premier explorateur Espagnol) ; que c'était une source sacrée (Fuente Santa, dit Herrera); que l'immersion dans ses eaux était une cérémonie prescrite par la religion (Devociones de los Indios... por cumplir su ley. — Fontaneda) ; et qu'elle avait une efficacité régénératrice, bien différente d'ailleurs de celle qu'ils lui attribuèrent en dernier lieu. C'était, à eu juger par les allusions trop vagues de divers auteurs, une sorte de baptême.

Oviedo, comme on l'a vu, suppose en effet que le Jourdain Floridien a bien pu être nommé d'après le fleuve Galiléen, en réminiscence du baptême administré à des indigènes sur ses rives ou dans ses eaux, et que cet évènement aurait eu lieu au temps de la découverte du pays par les chrétiens (1). Bien qu'il ne désigne pas nominativement ces derniers, il

(1) Voy. plus haut, p. 419, note 4.

est évident que dans sa pensée c'étaient des Espagnols. Mais on peut objecter que la tradition de la Fontaine de Jouvence était répandue dans les Antilles dès les temps précolombiens, et que le premier explorateur espagnol de la Floride, Jean Ponce de Leon, allait précisément à la découverte d'une rivière de ce pays déjà nommée Jourdain. Tous nos documents sont d'accord sur le premier point (1) et, quant au second, le texte de Fontaneda est formel (2). Mais alors comment expliquer l'existence précolombienne de cette fable et de ce nom? Rien de plus facile quand on sait que la Floride, pour les Espagnols du XVI[e] siècle, comprenait toute la côte orientale de l'Amérique du Nord, ainsi que les rives septentrionales du golfe du Mexique (3); or il n'est pas prouvé que le Jourdain cherché par Ponce de Léon et Ayllon ait été situé plutôt dans la Floride propre ou dans la Chicora que dans une contrée plus septentrionale; les insulaires des Antilles et des Lucayes savaient seulement qu'il était au nord de leurs îles (4); mais ce n'était pas dans le sud des Etats-Unis actuels, puisque les habitants de cette contrée ne le connaissaient que par les dires des pèlerins (5); ce devait être plus loin. Si l'on remonte vers le Nord, on trouve d'abord, sur le littoral du Massachusetts, l'ancien Vinland que les Scandinaves du Grœnland tentèrent de coloniser au XI[e] siècle et où fut baptisé, vers l'an 1008, le fils de Thorfinn Karlsefni, le premier chrétien que l'on sache être né sur le continent américain (6); ensuite, dans la Nouvelle-Ecosse, l'ancien Markland avec lequel ils avaient des relations commerciales au XIV[e] siècle (7); puis, la plus grande île de ces parages,

(1) Voy. plus haut, p. 415.
(2) Voy. plus haut, p. 414, note 1.
(3) Voy. plus haut, p. 405.
(4) Voy. plus haut, p. 404.
(5) Voy. plus haut, p. 413.
(6) Voy. les deux belles publications de la Société des antiquaires du Nord : *Antiquitates Americanæ sive scriptores septentrionales rerum Antecolumbianarum in America*, éd. et traduit par Ch. Chr. Rafn. Copenhague, 1837, in-f° avec 18 pl. et cartes ; et *Grœnlands historiske Mindesmærker* (Monuments historiques du Grœnland), édit. et trad. par Rafn et Finn Magnusen. Copenh. 1838-1845, 3 vol. in-8° avec 12 pl.
(7) Outre les sources citées dans la note précédente, voyez les *Colonies européennes du Markland et de l'Escociland (Domination canadienne)*

Terre-Neuve que les Islandais explorèrent de nouveau à la fin du XIIIe siècle (1); enfin, dans le nouveau Brunswick et la Gaspésie, la Grande-Irlande ou Hvitramannaland (Pays des hommes blancs), occupée par une colonie gaélique avant l'an 1000 et au moins jusqu'à la fin du XIVe siècle, et où fut baptisé vers l'an 1000, par les Papas, moines columbites, évangélisateurs de cette contrée, l'islandais Aré Mârsson, qui avait quitté son île natale avant sa conversion au christianisme (2).

Ces Gaëls, sous la conduite d'un pêcheur Frislandais, c'est-à-dire originaire des îles Færeys, ayant établi des relations suivies entre le golfe du Saint-Laurent et la zône tropicale de l'Amérique du Nord vers 1380 (3), il est fort probable que des missionnaires accompagnèrent les marchands dans leurs voyages aux Antilles ou dans la Floride propre, comme on sait qu'ils le firent au Mexique (4). Que ces missionnaires aient baptisé des indigènes dans quelque rivières des Etats-Unis et l'aient pour cette raison appelée Jourdain, ou bien qu'ils leur aient parlé d'une rivière de leur pays sur laquelle aurait été établie une mission chrétienne, le fait ou le récit a eu, quel qu'il soit, la même influence sur la formation de la légende et sur la tradition d'un Jourdain situé quelque part au nord des Antilles. Il reste à montrer comment celle-ci est venue à se confondre avec le conte sur la Fontaine de Jouvence. Cette confusion était d'autant plus naturelle que la

au XIVe siècle, par E. Beauvois dans le *Compte rendu des travaux du Congrès international des américanistes*, 2e session tenue à Luxembourg en 1877. Nancy 1877, in-8°, aussi à part.

(1) Voy. les deux recueils de la Société des Antiq. du Nord cités, p. 424, note 6.

(2) Outre les mêmes recueils, voy. *La découverte du Nouveau-Monde, par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an* 1000, par E. Beauvois, dans *Compte rendu des séances du* 1er *Congrès des américanistes*. Nancy 1875, in-8°, t. I; aussi à part.

(3) Voy. la Relation das Zeni, dont le passage afférent a été reproduit avec commentaire et traduction dans les *Colonies européennes du Markland et de l'Escociland*, p. 25-40.

(4) Voy. *Les relations précolombiennes des Gaëls avec la Mexique*, par E. Beauvois, dans le *Compte rendu du Congrès des américanistes*, 5e session, tenue à Copenhague en 1883 (sous presse). Ce sujet sera traité beaucoup plus amplement dans un volume en préparation sur le *Christianisme au Mexique dans les temps précolombiens et ses propagateurs les Papas*, d'après les sources scandinaves, celtiques et hispano-mexicaines.

même idée fait le fond des deux traditions parallèles (1); l'une a trait à la régénération de l'âme, l'autre au rajeunissement du corps, le tout au moyen d'une eau vivifiante. A l'origine, on n'a connu qu'une seule eau qui sauvât par sa propre vertu, l'eau du baptême dont l'efficacité est exclusivement spirituelle. Mais, dans la contre-façon qu'on en fit, on lui supposa des propriétés qui semblaient préférables aux superstitieux, notamment celle de guérir les maladies du corps, de rendre la jeunesse aux personnes décrépites, et même de prolonger indéfinément leur vie. Dès lors la Fontaine de Jouvence eut une existence propre et commença à jouer un grand rôle dans les traditions populaires (2). Sous l'influence des idées chrétiennes, la fable de la rénovation matérielle qui était connue de l'antiquité classique, prit une autre forme par la substitution de l'eau pure aux fruits de l'arbre de vie (3), à ceux des platanes du Léthé (4), et aux pommes du Jardin des Hespérides chez les Grecs, ou du *Mag Mell* (Plaine des délices) chez les Gaëls payens (5). Il ne fallait rien moins que la profonde croyance en la régénération spirituelle opérée par les Saints-Fonts, pour que la tradition populaire attribuât à un liquide sans odeur ni saveur, les mêmes vertus qu'aux fruits merveilleux des divers paradis terrestres.

La Fontaine de Jouvence, toute fabuleuse qu'elle soit, est donc la forme prise par l'antique légende sous la Loi de

(1) A tel point qu'en espagnol la locution *ir al Jordan* signifie : aller à la Fontaine de Jouvence, rajeunir, devenir convalescent; c'est une allusion à la coutume des pèlerins chrétiens de se jeter dans le Jourdain par dévotion et pour obtenir la guérison de leurs maux. (Jean Doubdan, *Voyage de la Terre-Sainte et de Jérusalem.* Paris 1661, in-4° ; cité dans le *Gr. Dict. histor.* de Moréri, avec les suppléments de l'abbé Goujet, édit. Drouet. Paris 1759, 10 vol. in 8°, t. VI, art. *Jourdain.* Avant même que St-Jean-Baptiste et le Christ eussent sanctifié les eaux du Jourdain, les Juifs se représentaient le bassin du lac de Genezareth, c'est-à-dire du haut Jourdain, comme une sorte de paradis terrestre dont les produits jouissaient d'une incorruptibilité relative. (Fl. Josephus, *de Bello Judaico*, l. III, ch. 35).

(2) Ces trois dernières phrases sont empruntées à notre mémoire sur l'*Elysée transatlantique et l'Eden occidental* (p. 562).

(3) Genèse, II, 9.

(4) Dans la Méropide ou continent transatlantique (Ælian. *Variae historiae*, l. III, ch. 18).

(5) Voy. l'*Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, passim.

l'Evangile; elle n'a pu être propagée dans le Nouveau-Monde que par des chrétiens et, comme elle l'était déjà avant l'arrivée des Espagnols, il faut en attribuer la propagation à d'autres Européens, à ceux par exemple de qui les indigènes du Tenessee et de la Georgie tenaient les croix exhumées de leurs anciennes sépultures (1), ou à ceux que les insulaires de Haïti connaissaient certainement *de visu* ou par oui-dire. Le cacique Guarionex conta en effet, à Christophe Colomb que son père, désireux de connaître l'avenir, alla consulter son Zemi ou Dieu suprême, après s'être soumis à un jeune rigoureux. Les interprêtes de l'oracle lui répondirent que, dans peu d'années viendraient des hommes à longues barbes, entièrement couverts de vêtements et armés d'épées brillantes avec lesquelles ils pourfendraient un homme d'un seul coup; qu'ils proscriraient la religion des indigènes, répandraient le sang de leurs fils et les réduiraient en esclavage. Cette effrayante prédiction fut consignée dans un *areito* ou ballade historique que les Haïtiens chantaient dans leurs fêtes (2).

(2) *Smithsonian contribution to knowledge.* Washington, in-4°, t. XXII, 1880, p. 35, 59, 77, 78 ; — Charles C. Jones, sur les deux croix du mound de Coosawattee old town, Murray County (Georgie), dans *Annual Report of the Board of the Regents of the Smithsonian Institution for the year* 1881. Washington, 1883, in-8°, p. 619-624 avec 4 fig.

(1) Contaban los caciques y bohitis, en quien está la memoria de sus antigüedades, á Cristóbal Colon y Españoles que con él pasaron, cómo el padre del cacique Guarionex y otro reyezuelo preguntaron á su zemi é ídolo del diablo lo que tenia de ser después de sus dias. Ayunaron cinco dias arreo, sin comer ni beber cosa ninguna. Lloraron y disciplináronse terriblemente, y sahumaron mucho sus dioses, como lo requiere la cerimonia de su religion. Finalemente, les fué respondido que, si bien los dioses esconden las cosas venideras á los hombres por su mejoría, les querian manifestar à ellos por ser buenos religiosos ; y que supieron cómo antes de muchos años vernian á la isla unos hombres de barbas largas y vestidos todo el cuerpo, que hendiesen de un golpe un hombre por medio con las espadas relucientes que traerian ceñidas. Los cuales hallarian los antiguos dioses de la tierra, reprochando sus acostumbrados ritos, y vertirian la sangre de sus hijos, ó cativos los llevarian. E que por memoria de tan espantosa respuesta habian compuesto un cantar, que llaman ellos areito, y lo cantaban las fiestas tristes y llorosas (Fr. L. de Gomara, *Hist. de las Indias*, p. 175-6. — Cfr. Pierre Martyr, déc. I, l. 9, p. 111; déc. III, l. 7, p. 280; — J. de Torquemada, *Tercera parte de los XXI libros rituales y monarchia indiana*, l. XVIII, ch. 7,

Pour décrire avec tant de précision les guerriers européens, il fallait que les prêtres de Zemi en eussent vu ou eussent au moins entendu parler d'eux ; comme ils vivaient deux ou trois générations avant les voyages de Colomb, ils étaient contemporains du pêcheur Frislandais et de ses compagnons les Gaëls de l'Escotiland ou Ecosse transatlantique (ou en d'autre termes la grande Irlande) ; rien n'empêche de croire que, s'ils n'avaient pas été en relations directes avec ces voyageurs, ils les connaissaient par l'intermédiaire d'autres Américains visités par eux.

Ainsi la tradition d'un Jourdain transatlantique était à coup sûr d'origine chrétienne, comme la fable connexe sur la Fontaine de Jouvence ; mais si les Indiens ne les avaient pas inventées, ils ne les expliquaient pas moins à leur façon, les uns en exagérant les vertus thérapeutiques de certaines eaux minérales de la Floride, les autres en adoptant une légende gaélique, qui localisait dans leur hémisphère le *Mag Mell* (Plaine des délices) avec ses nymphes toujours jeunes et belles. Il est en effet surprenant, mais indéniable, que plusieurs notions ou croyances celtiques ont eu leur écho dans les traditions américaines. Les Gaëls affirmaient que le Paradis terrestre était dans le Nouveau-Monde, les Mexicains répliquaient : il est en effet chez nous ou plutôt dans la contrée septentrionale qui a été le berceau de notre race. D'après les légendes gaëliques, il y avait au-delà de la grande mer un immense continent caractérisé par de grands tertres et peuplé de nymphes gouvernées par une autre Calypso. Les Américains pouvaient répondre que c'était vrai : leur pays étant un autre monde, avec de tertres incomparablement plus gigantesques que ceux de l'ancien, et avec de nombreuses tribus gouvernées par des femmes aussi bien dans le Nouveau Mexique que dans la Floride ; il n'est au contraire pas prouvé qu'il y eût chez eux de sociétés d'amazones ; ils ne laissaient pourtant pas que de le répéter, en

p. 298 ; — Herrera, *Hist. gen.* déc. I, l. III, ch. 4, p. 69 ; — *Novæ Novi Orbis historiae*... libri tres Urbani Calvetonis opera industriaque ex italicis Hieronymi Benzonis. Lyon, 1578, in-8°, p. 31, 33. A la suite de cet ouvrage se trouve *De Gallorum expeditione in Floridam*.., *anno* 1565 *brevis historia*, où il est parlé de la Fontaine de Jouvence, ch. I, p. 430,

se faisant sans doute l'écho des Irlandais, comme pour le Jourdain, la Fontaine de Jouvence et l'Elysée occidental. Les Gaëls enfin cherchaient la Fontaine de Jouvence fort loin à l'ouest de l'Europe; or les Lucayens et les Floridiens, dont les îles et le pays répondaient quelque peu à cette donnée, y signalaient une source et une rivière dont les eaux avaient de merveilleuses vertus régénératrices. Pour que les croyances des premiers eussent ainsi leur contre-partie dans les circonstances locales ou les traditions des autres, il fallait que les Celtes précolombiens eussent réellement visité le Nouveau-Monde et que des navigateurs de leur race eussent imposé leur manière de voir aux indigènes par un contact prolongé. La présente étude corrobore par de nouvelles preuves celles que contenait déjà la mémoire sur l'*Elysée transatlantique et l'Eden occidental*; de nouveaux arguments en faveur de cette thèse seront développé dans d'autres essais sur l'*Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes* et sur *la Fable des Amazones* dans l'Amérique du Nord.

Eug. Beauvois.

LA CIVILISATION DES ARYAS.

—

LES NOMS GÉOGRAPHIQUES DANS L'AVESTA ET DANS LE RIG-VÉDA.

—

Dans son beau livre « Sprachvergleichung und Urgeschichte, » Otto Schrader dit, au commencement du chapitre intitulé « Die arische (indo-iranische) Spracheinheit » (p. 94-95) :

« C'est précisément par ce motif que la parenté plus étroite des Indiens et des Irâniens, sous le rapport ethnographique et linguistique, n'a jamais donné lieu à aucun doute, que l'on s'est donné peu de peine pour la démontrer par des raisons tirées de l'histoire de leur civilisation. Les points de contact des deux peuples sur le terrain religieux ont, seuls, fait de bonne heure l'objet d'une plus grande attention. »

Cette raison n'est peut-être pas la seule. Celui qui s'occupe de civilisation indienne ou éranienne, a souvent l'occasion de jeter un coup d'œil en passant sur le peuple voisin et de se reporter aux origines aryaques en vue d'expliquer soit tel ou tel usage, soit l'origine de tel ou tel élément de la civilisation qu'il étudie. C'est ainsi que dans plusieurs ouvrages écrits par des indianistes ou des iranistes — je ne citerai que l'*Altindische Leben* de Zimmer et l'*Eranische Alterthumskunde* de Spiegel — l'on rencontre quelques pages consacrées à la civilisation aryaque. De là il se fait que pour celui qui veut traiter cet objet dans son ensemble, des répétitions de détail sont inévitables.

Moi aussi, j'ai eu plus d'une fois l'occasion de m'occuper de la civilisation de l'Inde ancienne dans mon « Ostîrânische Kultur im Altertum. » Plus d'une fois j'ai été amené à reconstruire l'un ou l'autre détail de la civilisation du peuple

aryaque. J'y reviens aujourd'hui et je commence par une tentative faite pour déterminer quelle est la patrie du peuple aryaque ou indo-îrânien.

Plusieurs noms géographiques du Rig-Véda et de l'Avesta concordent d'une manière remarquable. Déjà Spiegel (Erânische Alterthumskunde, I, p. 442-443) les a signalés brièvement, mais sans en tirer des conséquences ultérieures. J'essaierai de montrer qu'il y a des raisons plausibles pour le faire.

Faisons d'abord une remarque préliminaire : les noms en question sont tous des noms de fleuves. En dehors de ceux-ci je n'ai guère à signaler que l'indien *Menakâ*, qui répond à l'avestique *Maenakha*. Ce dernier mot désigne (yt. 9. 4) une montagne ; le premier est le nom d'une nymphe regardée comme la déesse de l'Himavat. Ceci prouve que Menakâ est une nymphe des montagnes, de même que sa fille Parvatî, « (celle qui est) née des montagnes. » D'un autre côté la comparaison du mot avestique nous montre qu'il doit y avoir à l'époque de l'unité indo-îrânienne une montagne ou une divinité des montagnes du nom de Menakâ. Mais tout cela ne nous conduit à aucun résultat.

Il en est tout autrement des noms de fleuve. Ce n'est certes point par hasard qu'ils se retrouvent précisément à la fois chez les Indiens et chez les Irâniens. Nous pouvons en conclure que la direction des émigrants aryaques suivait les grandes lignes fluviales. Cette circonstance s'explique à son tour par un double motif. Le pays était montagneux. Des ravins et des rochers obstruaient la route. Les vallées arrosées par des fleuves étaient les passages naturels par lesquels seuls ils pouvaient se frayer un chemin à travers le labyrinthe des montagnes. Peut-être aussi le pays était-il pauvre en sources d'eau, et les ruisseaux étaient-ils rares. Dans ce cas encore l'émigration devait suivre la direction des grands cours d'eau.

Au reste les rives des fleuves leur offraient des pâturages pour les bestiaux et des terres fertiles pour la culture. Ils pouvaient donc y prendre du repos sans craindre que la faim les chassât bientôt du séjour où ils s'étaient fixés.

Les noms de fleuves en question sont les suivants :

1) Indien :	*Rasâ*	= îrânien	*Rangha.*	
2) »	*Sarasvatî*	= »	*Harahvati* (1).	
3) »	*Sarayu*	= »	*Haroyu* (1).	

Il faut y ajouter l'expression :

Ind. : *Sapta Sindhavas* = îr. : *Hapta Hindavo.*

Pour ce qui regarde le Rangha de l'Avesta je crois avoir montré qu'il doit être identifié avec le Ssyr-darya. C'est un fleuve qui coule aux dernières extrêmités de la terre ; sur ses rives habite un peuple qui ne vit que de vol et de brigandage et n'obéit à aucun prince (2).

Si le Rangha semble se trouver encore dans les limites de la réalité chez les Aryas avestiques, il n'en est pas ainsi de la Rasâ des Indiens védiques. Ceux-ci sont évidemment bien éloignés de leur Rasâ qui est transportée de plus en plus dans la région des mythes.

Les passages du Rig-Véda où il est question de Rasâ ont été traités par *Zimmer* (3). Dans la plupart des cas elle apparaît sous un jour mythique, à peu près comme l'Okeanos des Grecs qui entoure de ses flots le bord de l'orbe terrestre.

Une fois elle est nommée avec d'autres fleuves, dans l'ordre suivant : Rasâ, Kubhâ, Anitabhâ, Krumm, Sindhu et Sarayu.

Qu'on admette ou non avec Zimmer que la Sarayu est l'affluent de la Gangâ — ce qui sera examiné plus loin — il n'en est pas moins établi par l'ordre de l'énumération que les Aryas védiques plaçaient la Rasâ au N.-O., au-delà même du fleuve Kâbul (4).

Si nous comparons ce passage avec ceux où la Rasâ est décidément transportée dans la région des mythes, nous devons conclure que le Rig-Véda prouve le caractère vague de ce fleuve. Il est évident que le peuple n'habitait plus ses

(1) La forme de ce nom en vieux perse est *Harauvati* et *Haraiva.* Ces noms se retrouvent dans le grec 'Αραχῶτος, 'Αραχωσία, 'Αρεία et 'Αρεῖος ('Αρία 'Αριος).

(2) Ostîrân kultur, p. 34 et suiv.

(3) Altindishes Leben, p. 15.

(4) RV. V, 53, 9. L'ordre de la série est moins clair RV, X, 75, 6 ; cependant là aussi la Rasâ est placée à l'ouest.

rives. C'est d'après l'époque et la patrie du poète que les idées rattachées à ce fleuve regardé comme sacré (d'où *mâtâ mahî*, « la grande mère ») sont plus ou moins vagues.

Il en est autrement de la Rangha de l'Avesta. Même en refusant d'admettre l'identité de celle-ci et du Ssyr, il faudrait reconnaître que, pour les auteurs de l'Avesta, elle n'était nullement entrée dans le domaine des mythes.

Il se trouvait, il est vrai, aux frontières septentrionales, mais il répondait bien certainement, d'après les données positives de l'Avesta, à une notion géographique déterminée.

Je prie le lecteur de remarquer ce détail, dont je me servirai dans la suite de mon argumentation.

J'arrive maintenant à *Harahvati* = *Sarasvatî*. Roth a fait une découverte brillante, et, à mon sens, inattaquable en montrant que la Sarasvatî du Rig-Véda n'est pas d'ordinaire le petit ruisseau appelé plus tard de ce nom et qui coule entre la Satledj et la Djamna (le Ghaghar moderne), mais bien l'*Indus* lui-même. C'est avec raison que Zimmer soutient cette opinion (2). Sarasvatî est le nom sacré, Sindhu la désignation profane d'un même fleuve.

Néanmoins déjà, dans le Rig-Véda, il y a trois passages où Sarasvatî peut désigner le Ghaghar aussi bien que l'Indus. Dans deux de ces passages la Sarasvatî est placée à côté de l'Indus (X, 64, 9; 75, 5), dans le troisième, elle apparaît à côté de la Drishadvatî, affluent de la Sarasvatî des temps postérieurs (III, 24, 4).

En outre le dictionnaire de St-Pétersbourg nous apprend que plus tard le nom de Sarasvati désigna d'autres fleuves encore que l'Indus et le Ghaghar.

Nous observons ici une seconde fois chez les Hindous une confusion dans l'application du nom de Sarasvatî, qui dès les temps védiques désignent deux cours d'eau différents Encore ici la *Harahvati* de l'Avesta (1) apparaît dans des circonstance entièrement différentes. Comme elle est nommée avec le Haitumat, l'Hilmend moderne, il est indubitable que le peuple avestique désignait déjà par ce nom le fleuve appelé 'Αραχῶτος par les Grecs et Arghandâb par les modernes, l'affluent le plus considérable de l'Hilmend.

(1) Altindisches Leben, p. 5 et suiv.
(2) Seulement. Vd. I, 13. B. Cf. Ostiran. Kultur, p. 102 et suiv.

Quoique ce dernier — appelé Etymandre chez les Grecs — soit beaucoup plus considérable que l'Arghandâb, c'est cependant celui-ci qui dans l'antiquité donna son nom à la région environnante. On sait que cette province s'appelait l'Arachosie. Ceci pourrait expliquer jusqu'à un certain point pourquoi les Aryas du Rig-Véda ne retinrent pas le nom du plus grand de ces fleuves qui aurait dû s'appeler *Setumat*, alors qu'ils conservèrent celui du plus petit. Peut-être dans ces temps éloignés l'Arghandâb était-il plus important au point de vue de la colonisation et de la culture que l'Hilmend, qui dans son cours inférieur traverse de vastes déserts et ne présente qu'une bande étroite de terre arable le long de ses rives.

Sarayu. = La Sarayu est nommée trois fois dans le Rig-Véda. C'est sur ses bords que se livra le combat entre Turvasa et Yadu d'un côté, et Arna et Citraratha de l'autre (N. (lire 4) 30, 18); ailleurs, elle est nommée avec le Sindhu et la Sarasvati, et se trouve placée entre les deux (RV. X, 64, 9). Enfin, il reste à citer la strophe : « O Maruts, que ni Rasâ, ni Anitabhâ, ni Kubhâ, ni Krumu, ni Sindhu ne vous fassent obstacle, que Sarayu, qui entraîne avec elle les flots roulants ne vous retienne pas. Puissions-nous avoir la bienveillance en partage (RV, V. 53, 9). Ici se pose la question de savoir si par le nom de Sarayu nous devons entendre la Saradju moderne, un affluent de la rive gauche du Gange.

Je crois devoir répondre négativement. Il me semble plus probable que la Sarayu était un cours d'eau du Pendjâb. Le mieux c'est de l'identifier, comme le fait Vivien de Saint-Martin, avec le cours-d'eau formé par la réunion de la Sutudrî (Satledje) et la Vipâs (auj. Bias).

Il existe plusieurs raisons pour le faire. Que l'on songe que dans le Rig-Véda la Yamunâ et la Gangâ ne sont citées la première que trois, la seconde qu'une fois. Et cependant cette dernière était bien plus rapprochée des Aryas védiques que la Saradju. Est-il croyable que le bassin de celle-ci eût été colonisé par eux au point de rendre possible un combat non avec les Aborigènes, mais entre des tribus âryennes elles-mêmes?

Il y a du reste, dans la place occupée par le nom de cette

rivière entre ceux du Sindhu et de la Sarasvatî, une raison positive de porter nos regards vers le Pendjâb. Quant au troisième passage cité, il semble aussi plus naturel de chercher la Sarayu dans l'ouest, puisque les autres fleuves dont il est question s'y trouvent certainement. Il est bien vrai que, d'après *Zimmer* (Altindisches Leben, p. 45), le premier *avasâna* de cette strophe (RV., V. 53, 9) est une description de la monson soufflant de l'ouest, le second en serait une de la mousson du nord-est. Il est certes plus simple de regarder la seconde demi-strophe comme la suite de l'énumération commencée dans la première. Au reste, il ne peut être question de la mousson d'été dans le premier avasâna, puisque pour les habitants de l'Inde septentrional elle ne dépasse pas le Kâbul et l'Indus ; pour eux, elle souffle du sud-ouest. J'admets donc que la Sarayu est une rivière du Pendjâb. L'application de ce nom à la Saradju doit avoir eu lieu après l'époque védique. Bref, aussi la Sarayu est un nom de migration.

Il est bien plus facile de localiser le Haroyu avestique. En dehors de la liste de Vendidâd, où il est placé immédiatement après le Nisaya (Maïmane...Vd. I. 9), il se retrouve encore (Yt. X, 14) dans la description du pays des « Aryas, » à côté de Moru, Gava, Sughdha, etc. C'est le Hérirûd moderne, dans le nom duquel l'ancienne forme Haroyu se retrouve. Chez les auteurs grecs on a la transcription Ἄρειος (1) et Ἄριος. Ses riverains s'appellent Ἄριοι.

Nous aurons à dire autre chose des *Sapta Sindhavas*. En effet, tandis que Harahvati et Sarasvati, Haroyu et Sarayu désignaient des fleuves différentschez les Eraniens et chez les Hindous, tandis que la Rasâ n'était plus pour les Aryas védiques une fleuve de leur pays, il arrive ici, tout au contraire, que le pays des « sept fleuves » désigne probablement la même contrée dans le Véda et dans l'Avesta. On ne peut admettre que les Irâniens aient emprunté ce nom aux Hindous, puisque le mot *hindu* ou *hendu* a subi le passage caractéristique de *s* en *h*.

Dans le Rig-Véda (2) l'expression « sept fleuves » ne dé-

(1) Cf. Kiepert, Alte Geographie, p. 59.
(1) Cf. Zimmer, Altind. Leben, p. 16, 21 suiv.

signe un pays que dans un seul endroit. Toi qui nous délivreras des ours, du danger, ou des Aryas dans le pays des sept fleuves : détourne de nous, ô héros, les armes des Dâsas « (VII. 24, 27); ailleurs, il s'agit toujours des sept fleuves eux-mêmes. D'après *Ludwig* (1) et *Zimmer*, ce sont les cinq fleuves du Pendjab, la Sutudri, Parushni, Asikni, Vitastâ, Vipâs et, de plus, le Kâbul (Kubhâ) et l'Indus (Sindhu). Plus tard, les Hindous remplacèrent le Kâbul, situé le plus à l'ouest, par la Sarasvatî; l'expression « sept fleuves » accompagnait ainsi les Aryas dans leurs migrations vers l'est.

Il n'est point probable que l'Avesta ait désigné tout juste les mêmes rivières par l'expression Hapta Hindavo; il n'y a du reste aucune preuve positive du fait. Mais il paraît certain qu'elle s'appliquait à une région limitrophe de l'Inde du Nord-Ouest : de là vient que dans la liste géographique (vd. I, 19), elle apparaît en dernier lieu — la Rangha seule exceptée, celle-ci constituant l'autre extrême — et qu'il est fait mention d'une chaleur excessive comme fléau créé par Angra Manyu. Dans un autre endroit le « Hindu oriental » est opposé au Nighna(?) occidental. Le Hapta Hindavo de l'Avesta désigne donc la région la plus reculée à l'Orient, comme par le peuple avestique.

Je puis passer maintenant aux conclusions à tirer des faits exposés.

Tout d'abord il est certain que les Indo-Irâniens, alors qu'ils formaient encore un peuple unique, s'étaient avancés vers l'est jusqu'aux frontières du Pendjâb. Ils donnèrent à cette contrée, située probablement sur la rive droite de l'Indus, le nom de « pays des sept fleuves. » Ce nom resta au pays après la séparation. Celle-ci doit donc avoir été postérieure à la création de ce nom. C'est donc sur les bords de l'Indus que les tribus iraniennes se sont séparées de celle de l'Inde. Probablement les premières traversèrent une seconde fois les monts Suleimân, puisque la patrie des plus anciens chants védiques est la contrée arrosée par l'Indus-Sarasvatî.

Il ne s'ensuit point de là que les Aryas n'aient apporté

(2) Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda (RV, tome III), p. 200.

ce nom de « pays des sept fleuves » d'un séjour antérieur. Je rappellerais ici volontiers la contrée située au sud du Lac Baïkal. Les Russes l'appellent « Ssemrätschensk, » c'est-à-dire le pays aux sept fleuves. Il serait très intéressant de savoir si les Russes ont inventé ce nom ou s'ils l'ont emprunté aux populations indigènes. Dans ce dernier cas il reste néanmoins certain que le nom dont il s'agit accompagna les peuples encore réunis, dans leurs migrations, jusqu'au jour où ils se séparèrent aux monts Suleimân.

Nous avons donc constaté que les Aryas vécurent ensemble dans une région située à l'ouest de l'Indus. A propos de deux des noms géographiques qui leur restèrent communs, nous avons remarqué que dans l'Inde ils deviennent des noms de migration ; nous sommes en état de poursuivre leur déplacement de l'ouest vers l'est, correspondant aux progrès du peuple indien dans cette direction ; les équivalents îrâniens au contraire apparaissent dès l'abord comme attachés à une localité déterminée, et sont restés tels jusqu'aujourd'hui. Quand à la Rasâ nous avons vu qu'elle reste connue et pour ainsi dire à portée de vue des Erâniens, tandis que l'hindou la recule au-delà de ses frontières, dans des régions lointaines du nord-ouest.

Que faut-il conclure de ces considérations? Je crois pouvoir me prononcer à ce sujet de la manière suivante : les noms de Rangha, Haroyu, Harahvati, Hapta Hindu, tels qu'ils sont employés dans l'Avesta désignent la patrie des Indo-Irâniens. De là les Hindous ont emporté dans leur marche vers l'est et appliqué à d'autres fleuves les noms de Sarasvati et de Sarayu.

Le pays des Indo-Irâniens s'étendait des rives du Ssyr-Daryâ, vers le sud, sur Bokhârâ, l'Afghânistân, et une partie du Baludjistân jusqu'aux frontières du Pendjâb. Les Irâniens de l'Avesta habitaient encore en général l'ancienne patrie aryaque. Seulement vers l'ouest ils se sont avancés par le pont du Khorâsân jusqu'en Médie. D'un autre côté, les Indiens védiques se sont étendus sur tout le Pendjâb jusqu'aux bords du Gange et de la Djamna.

Les résultats de cette étude peuvent fournir les données fondamentales d'une histoire de la civilisation indo îrânienne, dont les matières ont été préparées et par des travaux

lexicographiques et par des travaux d'ensemble. Ces résultats néanmoins devront être complétés et corroborés. Un petit nombre de noms géographiques sont une base trop fragile pour les conclusions importantes qui semblent pouvoir s'en déduire.

Or, je crois pouvoir apporter les arguments réclamés. Ils se trouvent dans une série de noms ethnographiques, communs à l'Avesta et au Rig-Véda, et qui donnent lieu aux mêmes remarques que les noms de fleuve qui viennent d'être examinés. Nous les trouvons encore dans les noms communs à la flore et à la faune des deux peuples ; ensuite, dans les indices fournis par les mots aryaques désignant le climat de la patrie commun ; enfin, dans certains traits communs à la civilisation, la manière de vivre et les mœurs des Aryas avestiques et védiques, et dont l'origine s'explique seulement, ou du moins plus facilement, si l'on admet que les Indo-Irâniens habitèrent le plateau de l'Irân oriental.

J'aurai probablement l'occasion de développer chacun de ces points en particulier. Avant de finir, je tiens à faire remarquer que je ne regarde nullement le présent essai comme offrant des idées neuves ou hardies. Bien d'autres auraient pu faire aussi bien ou mieux. J'ai cru seulement qu'il était temps de formuler et de détailler ce que beaucoup d'autres admettent en silence et regardent comme établi avec plus ou moins de certitude.

Neustadt a. H. WILHELM GEIGER.

LES FUEROS BASQUES.

J'ai déjà parlé des tendances honnêtes du peuple basque, des principes qui l'ont rendu digne d'offrir à l'Europe le plus complet spécimen de cette alliance rêvée par tant d'autres peuples : l'accord de l'ordre le plus parfait avec la liberté la plus grande.

Je veux maintenant apporter la preuve irrécusable de toutes ces vérités qu'affirme l'opinion publique, pour conclure, comme toujours, que la France ne peut, au nom de la justice, comme au nom de ses intérêts, avoir deux poids et deux mesures, être enfin de l'autre côté des Pyrénées plus que neutre *pour* les uns et moins que neutre *contre* les autres.

J'ai là devant moi la Constitution, les *fueros* du peuple basque. Je viens d'en lire attentivement la préface, l'avant propos *(prœmio)*, et je traduis avec la plus grande exactitude possible, sans m'inquiéter outre mesure des exigences du style.

« L'introduction des vices originaires du péché de nos premiers pères obligea les hommes à instituer et établir des lois pour vivre socialement et se gouverner en patrie, depuis que l'ambition et la cupidité (rameaux de la perversion d'Adam et d'Eve) poussèrent leurs fils et descendants à acquérir propriétés et domination particulières sur les choses terrestres.

» L'intention très-essentielle est et sera toujours l'observance des lois, comme rempart le plus fort par lequel se maintiennent et se défendent les républiques, se gouvernent les royaumes et les provinces, sauvegardant l'innocence de la malice et de l'iniquité par la protection des lois écrites, comme à l'ombre et à l'abri d'un mur très-fort, ainsi que le pensent les saints Isidore et Irénée, et que cela se voit par la pratique et expérience de toutes les nations du monde. »

Suit une dissertation sur l'origine des lois écrites.

« L'opinion commune est que les lois doivent être peu nombreuses, claires, brèves et justes. Peu nombreuses, afin qu'elles soient mieux obéies et exécutées ; car ne peut être bonne la république qui en nécessite un grand nombre. C'est un indice certain de la multiplicité des délits. Placé devant les yeux, leur grand nombre ennuie *(fastidia)* ; oubliées, elles se violent sans risque. C'est une difficulté pour un bon gouvernement, quand la multiplicité des lois est excessive ; elles doivent être claires et brèves, selon saint Thomas, afin que les sujets les impriment dans leur mémoire et leur obéissent sans difficulté, ni interprétation ; car comme le dit le grand docteur de l'Eglise, saint Jérôme, on ne doit pas chercher la raison de la loi ; mais son autorité et son droit judiciaire. »

Ici ce trouve une longue suite des qualités nécessaires aux lois écrites, dont je relève les suivantes :

« On doit instituer des lois avec la considération des lieux, des coutumes et des facultés des sujets. Certes les lois ne conviennent pas à tous, royaumes, provinces et populations, parce que les qualités et circonstances particulières de région sont très diverses.

. . . .

« A cette fin et par ces motifs, on donna d'abord commencement aux lois municipales de la très-noble et très-loyale province de Guipuscoa, sous le règne de don Henri II ; jusqu'alors elle s'était gouvernée par ses bons usages et coutumes antiques, en matière purement politique, sans lois écrites, avec l'expérience qu'elle est plus efficace pour les peuples, la persuasion tendre et suave de la coutume que la dure menace des lois, qui sont toujours mieux reçues lorsque, depuis un long temps, la coutume les a introduites et les conserve, la pratique ayant l'approbation de tout le peuple. »

« Vers l'année 1340, des désordres sanglants éclatèrent en Castille et rejaillirent sur les provinces basques, il fallut aviser :

« A un si grand mal il était nécessaire d'appliquer de grands et persévérants remèdes ; car jamais on ne guérit bien des infirmités périlleuses et prolongées, si ce n'est par des médecines vigoureuses et répétées. La première qui

s'ordonna pour remédier aux maux (*Langores)* de cette république, fut l'union de toutes les populations dans une nouvelle et particulière fraternité (*Hermandad*). Cette association se forma au temps de don Alonso de Castille, pour donner force à la justice outragée et méprisée par l'insolence des malfaiteurs. Cette Hermandad fut d'une grande efficacité pour diminuer les désordres de ce temps ; mais peu après, de telles agitations surgirent en Castille, que des flammes de l'incendie jaillissaient beaucoup d'étincelles jusque dans la province et que la terre commença, de nouveau, à être travaillée de pernicieuses violences. »

« L'incendie de Castille s'éteignit sous le doux gouvernement de Henri le Second, et la province désirant réparer les maux qui se commettaient sur son territoire, une junte réunie dans la ville de Tolosa, en 1365, formula *(ordeno)* quelques lois pour remédier au mal. Ayant reconnu les grands bienfaits produits par les ordonnances, bien qu'elles fussent insuffisantes pour détruire le malaise *(males humores)* qui procédait des racines anciennes, il parut convenable d'en établir de nouvelles adoptées à l'état de ce temps. Les mandataires *(procuradores)* des villes ayant droit de vote se réunirent à cet effet dans la ville de Guetaria, avec le docteur Gonsalve Moro, du conseil du roi Henri III, *corregidor* et censeur de Guipuscoa, de Biscaye et d'Alava, avec commission expresse et ordre de Sa Majesté, datée de la ville d'Avilla, le 20 mars 1397.

« Dans cette junte furent votées les nouvelles lois et ordonnances, ainsi que la réforme des anciennes, qui parut être nécessaire. »

Enfin, après diverses modifications successives de la constitution basque, arrive celle qui eut lieu en 1593. « ... Lois établies et confirmant à nouveau les changements apportés aux anciennes dispositions rendues nécessaires par la raison des convenances relatives au meilleur service de Sa Majesté et à l'unité universelle de la république, et par la faute que ferait à tous ses habitants la connaissance individuelle de toutes ces nouveautés ainsi que de quelques grâces particulières et prérogatives qui ont été conférées à la province dans ces cent dernières années pour la récompense de tous ses très louables et continuels services, et

enfin par déclarer *la noblesse conforme à sanature* (*connatural*) *et à la pureté originaire de ses hidalgos* (hijos-dalgo). Il a été précisément nécessaire de faire un nouveau livre (*quaderno*), où se trouvent toutes les lois et ordonnances confirmées, etc. « ... Et que soient patentes à tous la forme du gouvernement, de la province, les lois et ordonnances qui doivent y être observées, ainsi que la grande estime que mérite une aussi illustre république. »

Puis le préambule relate les précautions prises pour que le texte de ces lois ne puisse subir diverses interprétations en raison des divers idiomes espagnols, et afin qu'il ne puisse s'égarer :

« Pour que, dans tous les temps, on puisse rechercher avec facilité et brièveté les fondements sur lesquels repose le solide et véritable édifice de cette œuvre importante, élevée à l'honneur et gloire de Dieu, et pour le plus grand service des rois nos seigneurs avec le secours desquels la province espère se conserver en toute félicité. »

Voilà donc ce peuple qui, fondant sa constitution sur les bases immuable de la foi religieuse, en fait remonter la tradition au commencement même du monde, vivant comme il le dit dans la préface de ses lois, sans constitution écrite (*por sus usos buenos y costumbres antiguas sin necessitar leyes escritas*) par ses bons usages et anciennes coutumes, jusqu'au moment où les troubles de ses voisins viennent jeter chez lui des brandons de discorde et y semer la violence et les crimes. Alors, ce peuple énergique et bon forme une alliance de ses populations, détruit les forteresses particulières (*las casas fuertes*), asile des malfaiteurs et, avec l'aide des rois auxquels il prête toujours un concours efficace et glorieux, il fonde la loi écrite qu'il conserve encore aujourd'hui.

La Révolution s'est toujours montrée impuissante à détruire cette constitution et à courber ce peuple héroïque sous le niveau du despotisme démagogique ou césarien.

Quel plus magnifique, quel plus glorieux exemple d'égalité n'ont-ils pas donné au monde, ces Basques au temps lointain où le titre et les droits de citoyen n'appartenaient guère qu'à une seule caste. Ils ont depuis des siècles fièrement dit aux rois : Nous sommes tous de cette caste! Et les

rois ont répondu : C'est vrai! puisque vous en remplissez religieusement tous les devoirs, en supportez héroïquement toutes les charges, il est donc juste que vous en ayez tous les droits, tous les honneurs. Nous n'avons pas à vous faire nobles, nous ne pouvons que déclarer et reconnaître la noblesse conforme à votre nature (*connatural*), ainsi que la pureté originaire de vos gentilshomme (*hijos dalgo*).

Et l'on voudrait que ce peuple acceptât les constitutions des temps modernes.

S'ils avaient la prétention d'imposer aux autres les conditions qui les ont faits ce qu'ils sont, je comprendrais qu'on s'élevât fortement contre eux ; mais ils ne demandent et ils NE VEULENT que rester simplement ce qu'ils sont avec leurs lois et leur roi. Ils ne daignent pas même offrir ce qu'ils ont chez eux ; si on leur offrait ce que les autres possèdent, ils auraient le bon goût de refuser, puis, on le sait, ils ne sont pas d'humeur à se laisser rien imposer par la force, et cela dure depuis des siècles.

En poursuivant cette étude, je ne sais si je me trompe, mais il pourrait bien se faire que les esprits sensés viennent à se demander un jour si le vrai moyen de vivre libre et tranquille autant qu'on peut l'être en ce monde, ne serait pas de rester toujours et quand même ce que les temps et les lieux ont fait de nous, de ne jamais renier le passé tout en marchant vers l'avenir, de les tenir fortement attachés l'un à l'autre et se prêtant ainsi un mutuel appui.

Dans cette course effrénée vers la liberté et l'ordre, plusieurs des nations de l'Europe ont abouti à des troubles sans nombre, crimes odieux, agitations stériles et ruines amoncelées ramenant au chaos, à l'âge du pétrole enfin !

Si nous devons vivre dans ce courant, si l'épuisement de nos forces ne nous permet pas de le surmonter, ne le devançons pas et ne nous précipitons pas vers l'abîme, en lui déblayant la route des résistances qui peuvent arrêter sa marche et peut-être, car il faut tout espérer, détourner son cours. (2 février 1874).

Passons maintenant au chapitre II du titre 2.

De la noblesse et hidalgueries de sang des naturels originaires de la province... estimée et déclarée par les catholiques rois d'Espagne.

« La noblesse est un honneur par lequel se différencient les hommes qui méritent l'estime et le respect dans les républiques, et chez les peuples c'est une splendeur illustre et une appréciation claire qui par propre vertu se donnèrent ainsi quelques choses animées ou inanimées, pour être plus appréciées que d'autre de leur nature et genre.

» Elle se divise en surnaturelle ou théologique, naturelle première, naturelle seconde et morale, en politique et civile.

» La surnaturelle est celle de l'âme qui est illustrée et ornée avec la grâce de Dieu, véritable et essentielle noblesse en vertu de laquelle l'homme fut créé.

» La naturelle première est commune à tous les êtres de raison et autres créatures, parce qu'elle se rapporte aux vertus naturelles que le divin architecte de la création mit en eux, en faisant la différence en faveur des excellences qui ne se trouvent pas dans les autres de leur espèce.

» La naturelle secondaire et morale est celle qui appartient seulement à l'homme, pour avoir été et pour se trouver, dans ceux de son genre, beaucoup qui, par leurs vertus personnelles, acquirent estime et honneur entre les autres et éclairèrent leur lignage avec leur splendeur et leur lustre. Les autres transmirent celle dont ils héritèrent de leurs pères.

» La noblesse politique et civile est une qualité concédée par le prince, son seigneur naturel ne reconnaissant de supérieur pour le temporel, ou acquise par les moyens que le droit tient disponible pour qu'on puisse récompenser les hommes bons et plébéiens par l'estime et l'honneur de leur personne et de leur famille.

» De tous ces genres de noblesse, citons celle qui réellement et véritablement appartient aux originaires des provinces basques, est la naturelle secondaire, qui communément s'appelle hidalguerie de sang, pour être noblesse venue par lignage et leur appartenir de droit. Ils justifient cet honneur comme l'ayant hérité des premiers pères du genre humain.

» Bien qu'il y ait des auteurs qui, avec quelque fondement, soutiennent que les hidalgueries prirent origine dans la concession des rois et des seigneurs naturels, cette pro-

position générale ne s'adapte pas à la véritable origine de la noblesse basque, comme il se verra plus loin. Il est général et uniforme parmi tous les descendants des habitants de ce pays, qu'elle n'a pas été concédée par quelqu'un des rois d'Espagne, comme il est vrai de n'en avoir aucun souvenir, ni de l'avoir été par les moyens déposés en droit, ni transplanté par quelques-unes des nombreuses nations étrangères qui dominèrent le royaume (dont il serait nécessaire qu'il y eût note particulière), mais conservée et continuée de père en fils, depuis les premiers fondateurs des provinces jusqu'au temps présent, ce qui est certifié par les déclarations royales qui suivent :

» Don Philippe III, par la grâce de Dieu, etc.

... » Pour quant à la part de la junte, cavalleros, hijos dalgo de la très noble et très loyale province, on nous a rapporté que leurs ancêtres furent fondateurs et colonisateurs de la dite province de ceux qui descendent d'eux, ont été et sont originaires d'elle, hijos dalgo de sang descendants de maisons et terres nobles, connus et pour tels tenus et réputés par nous et les seigneurs rois, nos prédécesseurs, et par toutes les nations du monde, et que toujours, quand quelques hidalgos sont sortis à vivre au-dehors de la dite province vers ces parties de Castille, et ont peuplé la dépendance desdits territoires, ils ont été dans nos audiences et chancelleries déclarés pour tels hijos dalgo, se glorifiant de ce à quoi les oblige leur noblesse. Ils étaient toujours là armés pour la défense de l'entrée des nations étrangères dans ces royaumes, afin d'accourir avec suprême promptitude, ainsi qu'ils en ont l'habitude, vers la partie où doit se faire la résistance, n'admettant au milieu d'eux personne qui ne soit notoirement hijo dalgo, comme ils ne l'admettent pas plus dans les offices, juntes et élections des juntes, et que dans les occasions de notre service de mer et de terre, il est de notoire particularité et effet, que ladite province et ses habitants, avec le stimulant de leur noblesse, ont accouru et accourent avec tant de fruit pour notre service en y employant leur sang, leur vie et leurs biens, ce pourquoi ils ont été si honorés et estimés par les personnes royales, ainsi qu'on le sait : et ceci étant, il arriva ainsi, que quelques-uns des habitans sortants, pour vivre en Castille

et autres parties de nos royaumes, à l'occasion d'être quelques-uns d'entre-eux nécessiteux, on les moleste malicieusement par des procès, et qu'au temps du roi notre seigneur (qu'il soit en gloire), à l'occasion de ces mêmes inconvénients, étant venu de la part de la province à supplier qu'on ordonne d'y remédier, il voulut bien commander de dépécher une cédule dirigée à notre audience de Valladolid, ordonnant que l'on fît justice à ce que demandait la province, de manière à ce qu'ils ne reçoivent aucun dommage et ne trouvent pas occasion de se plaindre. »

. . . .

Suivent une foule de précautions pour faciliter les réclamations qui pourraient être élevées par les Basques habitant hors de leur province. Puis vient la défense longue et opiniâtre des chancelleries contre ces privilèges de noblesse accordés aux naturels basques hors de leur province, arguant de l'illégalité et du tort que faisaient aux contribuables les gens qui s'établissaient dans leur pays avec exemption de toutes taxes et redevances, au grand préjudice de la vieille noblesse de ces contrées à laquelle on voulait les égaler.

« Porque siendo libres de pechas y no haviendo distincion de oficios, no lo servian la dicha provision que de igualar a todos en agravio de los antigas nobles de casas y solares conocidos. »

Je traduis littéralement ces lignes, extraits du long discours du fiscal de chancellerie de Valladolid contre les prétentions basques.

« Parce qu'étant exempts de redevances et n'ayant aucun devoir distinct, ce que commande la dite provision ne leur servirait qu'à les égaler tous au détriment des anciens nobles de maisons et terres nobles connues. »

Ce long chapitre se termine enfin par l'affirmation royale et définitive sanctionnant le passé et assurant l'avenir. On le voit, le statut personnel basque est parfaitement défini, ils étaient nobles et libres dans le temps où ces deux qualités ne pouvaient exister séparées l'une de l'autre, et ils veulent toujours rester ce qu'ils sont.

Je me reproche maintenant d'avoir négligé le chapitre I[er], qui traite de la partie topographique des provinces. Pour

réparer cette négligence, j'emprunte ces quelques lignes à la description du Guipuscoa ; car cette province, comme les autres, est devenue, entre les mains des Basques, une vraie merveille, ce qui prouve qu'ordre matériel et moral, tout se tient en ce monde :

« Le climat de la terre est tempéré et tient le milieu entre les excessives chaleurs du Midi et les rigoureux froids du Nord. Tout le territoire est montueux sans être trop rude, se dégageant avec peu d'aspérité des montagnes aux vallées dans lesquelles se trouve la plus grande partie des villes et des bourgs, et dans de si bonnes dispositions, que l'on pourrait dire justement que la province n'est qu'un village sans fin ; car on ne peut porter le vue sur tout son territoire sans avoir pour objectif une ville, un village enlaçant la distance médiane de l'une à l'autre par d'innombrables édifices, par de délectables prairies, de douces futaies (*arboledas*), qui recréent toutes les facultés (*potencias*) et alimentent les sens avec la réelle variété des richesses de la nature bien employées, ainsi que celles de l'art, dans un si court espace de terrain fécondé par de petits lacs, par de caressantes irrigations. Beaucoup de rivières, de ruisseaux et de fontaines, se divisant en purs cristaux, fertilisent les champs et servent aux besoins de tous les vivants. A peine trouvera-t-on dans la distance d'un tir de mousquet une place d'où la nature n'offre aux yeux une preuve de sa fécondité !

Avec cette fraction de ma traduction sommaire des *fueros* se termine toute la partie comprenant les principales conditions politiques, civiles et militaires de l'alliance que le peuple basque a contractée avec la royauté espagnole...

Du chapitre VIII qui traite des armoiries concédées pour actions glorieuses, passons au chapitre IX qui contient une proclamation de l'empereur Charles-Quint.

En voici la substance :

« Le roi, etc...

» Vous savez que, par la clémence divine, j'ai été élu à la dignité impériale, et que pour accomplir mes devoirs de justice et de gouvernement dans les terres franches dudit empire, dont la nécessité est grande en ce moment, et aussi pour procéder à mon couronnement impérial, je me suis

mis en chemin, sous la protection divine, avec l'intention de revenir le plus promptement possible vers mes royaumes d'Espagne dont, plaise à Dieu, je compte faire ma résidence continuelle et centre principal.

» Comme il pourrait se faire que, pendant mon absence il s'offrit quelque occasion d'employer votre antique et louable loyauté, je vous charge dès maintenant de vous mettre en état de guerre et quand le duc de Nagora, notre vice-roi et capitaine-géneral de notre royaume de Navarre et ses frontières, vous écrira que l'aidiez pour la défense de ce royaume et pour les frontières, que vous répondiez à son appel, je vous promets et vous donne ma parole royale de faire solder les hommes de cette levée. »

Puis viennent force compliments pour les services passés et marques d'affection personnelle.

Après une seconde lettre, datée de Gand, dans laquelle il remercie les Basques de leurs services rendus, il leur fait savoir qu'il a l'intention d'entrer en campagne avec une grande armée pour faire à la France tout le dommage qu'il pourra. Il écrit à ses vice-rois qu'ils soutiennent son armée par terre et par mer en faisant comme lui. A cause des grandes dépenses qu'entraînent ces évènements, il ne pourrait y parvenir sans l'aide de ses vassaux et sujets. Il leur demande de se charger des frais de la levée des gens des provinces, et leur promet d'avoir toujours ce grand service dans la mémoire « pour favoriser et honorer la province. »

A la suite se trouve une autre fort longue lettre de l'empereur, dans laquelle il raconte aux Basques les malheurs causés à son frère le roi de Hongrie par l'invasion des Turcs. Il les entretient des devoirs de la chrétienté pour réprimer tant de cruautés, de meurtres, etc.

« En attendant, ajoute-t-il, je veux secourir l'Infant par de l'argent avec lequel il se puisse soutenir et payer les gens qui le défendent. Je vous le fais savoir, parce que cette entreprise qui touche à notre foi catholique et à toute la chrétienté, nous oblige à y remédier, et pour ces causes susdites je vous charge donc, car elle importe à la foi universelle, de réfléchir sur ce qui sera bien et sur les moyens à prendre pour ce qu'il conviendra de faire et sera nécessaire pour une si grande cause, tout lui doit céder le pas, en raison de la grande importance de cette affaire. »

Voici le texte espagnol de ces dernières lignes.

Encargo vos que pues importa al bien universal de la fe, que penseis en la manera que sera bien que se tenga para prohever todo lo que conveniere et fuera menester para tam grande causa, todo sera de proponer segun la grande calidad del negocio. »

On le voit, de nos jours, la reine de la Grande-Bretagne est loin d'être aussi parlementaire envers la Chambre des communes que le grand empereur l'était envers les Basques ; mais je reprends la traduction de cette fin de lettre :

. . . .

« Parce qu'en cela nous servirons Dieu, nous défendrons notre sainte foi catholique et nous la fortifierons, et ainsi que j'en ai la confiance, Dieu nous fera grâce pour cela ; mais pour faire de telles choses, il faut que nous donnions de nombreux et bons exemples à ceux qui viendront après nous. Faites nous savoir de quelle manière vous acceptez ceci. »

Encore une autre du même, où à propos de la guerre contre la France et les Anglais, il fait appel aux Basques pour les armées de terre et de mer et la garde des frontières menacées, et particulièrement pour cette partie des provinces dont les côtés pourraient recevoir de graves dommages, ce dont il serait très fâché, en raison du grand amour, qu'avec justice il a pour leur grande fidélité et leurs signalés services. C'est dans ce but qu'il leur demande de rassembler leurs juntes pour qu'elles traitent et délibèrent sur ce qu'il y aurait de mieux à faire, afin de réparer et armer les navires de toute sorte existant dans les provinces et pour en construire de nouveaux.

« Attendu, dit la lettre, que vous savez la grande nécessité qui existe. »

Puis il termine en disant :

« Je vous commande, dès que vous aurez reçu ma lettre, que vous vous assembliez comme il est dit, et qu'en assemblée vous discouriez sur ce sujet et que vous m'envoyiez le plus tôt possible deux personnes expertes, d'entre vous, pour m'aviser de ce que vous accorderez *(accordaredes)* et bien informer de tout ce qui vous paraîtrait nécessaire de faire et de prévoir, et j'ordonnerai de faire le convenable. Vos

messagers seront ici pour le 10 du mois de février. Par ces mêmes messagers vous pourrez me faire savoir les autres choses qui vous paraîtraient que je puis commander pour le bien de la province et de ses habitants, leur continuant l'amour et la bonne volonté que j'ai toujours eus pour eux, etc. »

Le chapitre X, dont je traduis l'intitulé, je le résume aussi exactement que possible :

« Comment par la grande fidélité de la province... et pour la juste confiance que les catholiques rois d'Espagne ont toujours mise en elle, ils lui ont toujours conservé son entière liberté, révoquant et donnant pour nulles les faveurs de quelques prééminences, que par l'importunité de certains prétendants, ils firent à certains personnages de leurs royaumes en différents temps. »

Ces révocations sont à peu près dans les mêmes termes et dans le même esprit que celles déjà citées à propos des cessions de territoires, villes, forteresses ou châteaux forts.

Entre autres révocations, on voit :

Celle du comte d'Arcos, en 1400, comme gouverneur de Guipuscoa; celle d'Alcade Mayor, en faveur du comte de Salinas de Guzman, duc de San Lucar la Mayor, et bien d'autres encore qui viennent confirmer cette précieuse liberté des Basques de n'être gouvernés que par eux-mêmes.

Enfin vient le chapitre XI, dont je traduis la première page, qui donne une idee bien nette de l'importante liberté qu'ont toujours eue les Basques de nommer eux-mêmes les divers commandants, chefs et officiers des troupes basques.

« La plus grande preuve de la confiance que les catholiques rois d'Espagne ont toujours eue dans le peuple basque, est l'indice le plus clair de la sécurité en sa grande fidélité, son amour et son zèle, sans avoir besoin de subir aucun ordre qui ne soit une demande directe de la personne royale ; elle est clairement manifestée par la forme même que Leurs Majestés ont toujours conservée envers les Basques, en les maintenant dans leur liberté, bons usages et coutumes, avec lesquels ils s'unirent à la couronne de Castille en 1200. »

« Jusqu'à lors ils s'étaient gouvernés par eux-mêmes, sans aucune sujétion qui ne fût complétement volontaire au politique et au civil, et avec toute indépendance de supériorité qui ne fût de son prince et seigneur naturel. Dans

tous les cas de guerre qui jusqu'alors s'offrirent, soit dans la guerre des Cantabres contre les Romains, comme dans les temps plus récents, lorsque les Arabes africains dominèrent en Espagne, lorsque les rois de Castille, de Léon, Aragon et Navarre commencèrent à la réconquérir, et enfin les chassèrent de tous ces royaumes, sous les sérénissimes et glorieux seigneurs rois Ferdinand et Isabelle sa femme, bien qu'il soit dans la nature des choses que les princes et rois placent dans toutes les terres de leur domination des lientenants à eux et capitaines généraux pour les choses militaires, aux ordres desquels doivent obéir les habitants, sans avoir la faculté de nommer les chefs ou gouverneurs qui, dans les choses militaires, régissent et gouvernent d'une manière absolue les habitants des provinces et royaumes soumis à leur empire, comme on le voit dans toutes les autres parties qui composent la vaste monarchie espagnole, la grande satisfaction que les rois catholiques ont eue des Basques, a toujours été si grande, que non-seulement ils leur ont conservé leur antique liberté selon leurs *fueros* et bonnes coutumes, mais encore ont voulu déclarer expressément la forme et la manière que doivent observer les capitaines généraux dans les cas de guerre qui pourraient surgir, et dans lesquels ils auraient à occuper et employer leurs naturels basques, *indépendants des ordres des ministres de Sa Majesté*. Ils doivent seulement procéder par voie d'appel et d'avertissement et non par ordres. Ils ont voulu qu'ils nommassent leurs colonels pour veiller avec leurs hommes à leur propre défense, donnant à entendre de l'avoir ainsi fait sans sujétion ni subordination aucune envers les capitaines généraux et gouverneurs des armes royales, et sans que la nomination de colonel, chef et officier ait le moindre besoin d'être confirmée par Sa Majesté. Ainsi jusqu'à présent il en a toujours été selon ces fueros et coutumes immémoriales ainsi qu'on le voit dans *los Cedulas* des seigneurs, rois, ducs, etc. »

Ainsi, on le voit, les pays basques ne relèvent, à vrai dire, de la couronne d'Espagne que par un traité d'ailliance offensive et défensive, qui charge le roi de veiller au salut de l'Espagne en général et de celui des provinces basques en particulier. Les Basques, en retour, doivent à la royauté

pour sa propre conservation et pour celle de leur patrie commune, le sacrifice de leurs personnes et de leurs biens. En temps de guerre ils exposent tout cela de grand cœur pour conserver leurs libertés traduites et définies par ces mots magiques pour eux : *Los fueros*.

L'Espagne selon la volonte des Basques est ouverte ou fermée. Le peuple espagnol et le peuple basque pourraient sans aucun doute se détruire l'un par l'autre ; mais comme nation, ils ne sauraient exister qu'à l'aide d'un lien politique assez puissant pour leur servir de trait d'union. Brisez ce lien, il faut que l'Espagne redevienne ce qu'elle était avant Ferdinand et Isabelle, en égrenant son chapelet de royaumes, en se transformant peut-être en autant de républiques L'éternel honneur de la royauté espagnole, comme l'éternel honneur du peuple basque, c'est d'avoir compris de suite cette nécessité ; le peuple basque a vu qu'entre deux voisins puissants, il pourrait difficilement vivre sans s'attacher à l'un ou à l'autre. Il le fit en 1200. La royauté de son côté a également compris que les basques étaient un peuple qu'il fallait renoncer à dompter et auquel il importait de s'unir le plus étroitement possible. La royauté a trouvé là aujourd'hui son dernier rempart, et si quelque chance reste à l'Espagne de se reconstituer, elle le devra à à l'alliance jurée il y a des siècles entre la liberté et la royauté.

COMTE ALFRED DE COËTLOGON.

LE CARACTÈRE INTERNATIONAL

DE

L'ANCIENNE LITTÉRATURE FLAMANDE.

(SUITE).

Les savants ne sont nullement d'accord sur l'origine de la littérature dramatique dans l'Europe occidentale et surtout des pièces éditées en idiome thiois. Faut-il la rechercher dans les usages des Germains, dans la célébration des diverses fêtes de l'année, dans les danses et pantomimes, ou bien résulte t-elle des mystères sacrés?

Ce sont là des points litigieux. Lentement elles s'écartèrent de l'idée qui avait présidé à leur éclosion. Le profane se mêla au sacré et finit par remporter la victoire. Ce bizarre salmigondis se maintint après la chute du théâtre religieux, après que celui-ci eût même été transféré en beaucoup d'endroits de l'église au cimetière et de là relégué à la place publique.

Quelques critiques allemands penchent vers la première hypothèse, d'autres, surtout les français opinent pour la seconde.

M'est avis qu'en Belgique il nous faut rejeter tout système absolu et choisir un juste milieu. Il est facile d'établir que les représentations profanes du XIIIe siècle proviennent directement et immédiatement des fêtes publiques, mascarades, jeux carnavalesques de tous genres comme les autres dérivent de l'usage de mettre en scène des sujets religieux, de sorte que le théâtre en Belgique aurait une origine double.

Quelles que soient à ce sujet les opinions accréditées, ce n'est pas le moment d'entamer une discussion. Mais que l'on s'arrête devant les pièces sacrées ou devant celles qui avaient un caractère exclusivement profane on retrouvera

incontestablement dans toute la littérature dramatique le caractère international, spécialement toutefois dans le drame religieux. Citons une couple d'exemples à l'appui de notre thèse.

Au demeurant, c'est chose toute naturelle que des épisodes empruntés aux textes sacrés, tels que la vie de Jésus-Christ et des saints aient été représentés dans des pays chrétiens. Ils se rattachaient en effet aux points capitaux de la liturgie ecclésiastique et des fêtes chrétiennes.

Personne ne s'étonnera donc que la Chute de l'homme, la Mort du Christ, sa Résurrection glorieuse, etc. forment le noyau des Mystères allemands, anglais, belges et français. Ce qu'il y a pour nous de plus important, de plus caractéristique à constater, c'est que tous les auteurs se sont imités, l'un travaillant sur le plan de l'autre et tous modelant sur des productions communes.

On peut formellement contester que les Mystères que nous possédons encore en flamand soient des créations originales. La règle que nous avons appliquée aux poëmes épiques doit être admise également pour la littérature dramatique.

A vrai dire nous ne pouvons encore parler que métaphoriquement de littérature dramatique. Il en est des plus anciens produits de la poésie dramatique comme de ceux du genre épique. Ils ne furent pas composés pour être publiés, commentés avec une exactitude philologique et n'étaient point destinés à devenir les ornements des grandes bibliothèques. Non, avant tout ils devaient se produire sur les planches, soit pour la plus grande gloire de l'Eglise, soit pour tout autre but. C'est encore chose fort connue que depuis les temps les plus reculés, les antiphones se chantaient à l'église sous forme dialoguée. Il y a de nombreux exemples de représentations dramatiques à l'extérieur comme à l'intérieur des temples. Au 6e siècle St. Isidore de Séville écrivit un dialogue latin entre la Conscience et la Raison.

Les chants funèbres qui retentirent en 587 autour du cercueil de Ste Radegonde, fille d'un roi mérovingien, avaient même une forme dramatique. Dans les Gaules il existait au 7e et au 8e siècle quantité de débats allégoriques. Dans la vie de St. Eloi il est question de festins célébrés dans les temples. Il est certain que ces réjouissances

accompagnaient les cérémonies de l'Eglise. « Victimae paschalis » et d'autres hymnes étaient chantés alternativement par différentes voix. « Dic nobis Maria » se répétait à trois reprises différentes (1).

La représentation de la Passion, de l'Evangile de St Jean, le jour du Vendredi-saint, atteste aujourd'hui d une façon péremptoire l'origine du drame ecclésiastique. C'est ainsi qu'au 10[me] et au 11[me] siècle les prêtres costumés en femmes se rendaient le Samedi-saint au tombeau de Jésus (comme il en existe encore aujourd'hui dans quelques églises) chantant le dialogue évangélique des saintes femmes.

Ces scènes étaient générales. Au cours des siècles elles prirent une grande extension tout comme des courtes chansons populaires naquirent des poëmes héroïques entiers. Dans un bréviaire manuscrit du diocèse d'Arles, conservé à Paris, depuis le 12[e] siècle, on trouve encore aujourd'hui un *Sermo beati Augustini episcopi de natale Domini* provenant d'un office de Noël qui semble avoir été destiné à être récité par plusieurs personnes. Ce *sermo* s'appelait *lectio sexta*, il est considéré aujourd'hui comme apocryphe. Mais au 12[e] siècle on le représentait sans hésitation sous une forme dramatique. Il nous montre St. Augustin évoquant les prophètes pour les pousser à la conversion des juifs. Ils apparaissent à sa voix, subissent un interrogatoire et prennent la parole chacun à son tour. Puis St Augustin convoque successivement Nabuchodonosor, la Sibylle et Virgile comme témoins de la révélation.

A ces représentations se joignirent plus tard des chants alternés. Dans cette forme, le drame resta en usage à Limoges où il était joué le jour de Noël. (2).

Le *sermo* ou *lectio* subit des modifications d'après les localités où il fut transporté, comme par exemple à Rouen. Toutefois le type originaire lui resta toujours. C'est à tort que Ducange appelle la réprésentation de Rouen « festum asinorum. » Bien que l'âne y paraisse, il joue le rôle grave et sérieux de l'animal de Balaam. Les vraies fêtes d'âne sont plus jeunes de deux siècles au moins.

(1) Grieshuber, Das Rituale, Carlsruhe, 1844.
(2) Aubertin, Hist de la litt. franç. I, 389.

Le nombre des acteurs s'élève déjà à quinze dans le mystère de Rouen. Il n'accompagne plus la fête de Noël et on connaît même les détails de la mise en scène.

De ce drame liturgique, généralement connu sous le nom de *Les prophètes du Christ*, jaillirent immédiatement d'autres œuvres parmi lesquelles nous citerons *Daniel*, *Abraham*, *Moïse*, *David*, etc. En même temps la langue populaire se substituait lentement au latin.

« Vir propheta David, vien al roi,
Veni desiderat, parler à toi. »

C'est ainsi que s'exprime un messager dans un langage semi-français, semi-latin.

Le mystère d'*Adam* est de la même lignée de prophètes. C'est le plus ancien qui ait été écrit dans la langue vulgaire. Il ne tarda pas à devenir à son tour le noyau d'autres œuvres similaires.

Un autre drame qui porte également le titre d'*Adam* est d'origine anglo-normande. C'est exactement la touche du douzième siècle. L'original est en français, retravaillé en langue anglaise (1) et révélant une très-proche parenté avec l'*Adam* cité en premier lieu.

Dans l'ancienne littérature allemande nous trouvons au milieu du 13e siècle le drame dit de Benedictbeuern (petit endroit dans la Haute-Bavière) sous le titre de *Ludus scenicus de nativitate Domini*. Tout comme dans *Les prophètes du Christ* nous voyons apparaître les prophètes de l'ancien Testament qui prédisent solennellement l'Incarnation du Christ. L'âne de Balaam est présent. Mais St. Augustin qui dans *Les Prophètes du Christ* ou le *Sermo*, réunit les prophètes autour de lui est censé avoir appris en écoutant à la porte, tout ce que les divins interprètes ont prédit.

Ici une partie des *Prophètes du Christ* est devenue un nouveau drame religieux et de même, le sujet tout entier a été intercalé dans nos mystères néerlandais avec quelques abréviations. Voyons par exemple le soi-disant drame pascal, joué à Maestricht, connu sous le nom de *Maestrichter Paaschspel*. C'est bien la plus longue des conceptions dra-

(1) Le plus ancien mystère anglais est de 1270.

matiques qui existent dans n'importe quelle littérature. Elle s'étend de la création du monde à la trahison de Judas. A ce moment tragique elle s'arrête brusquement. Il est certain que l'auteur a voulu poursuivre le drame jusqu'à l'ascension de N.-S. Jésus-Christ, ou jusqu'à la Pentecôte.

Cette pièce débute par la création du monde, viennent ensuite la perdition des anges et la chute de l'homme. L'auteur place ici un intermède, dans lequel la Divinité tient conseil avec les personnages dits *La Vérité*, *la Miséricorde*, la *Justice* et la *Paix* pour chercher les moyens de relever l'homme de sa chute et de le sauver.

Nous retrouvons ici une scène de l'antique *Sermo* ou des *Prophètes du Christ*. Balaam apparaît avec son âne; Isaïe, et le *païen* (*heydenman*) Virgile. Comme le fit ailleurs St. Augustin c'est *Ecclesia* qui fait ici l'interrogatoire sur la future Rédemption. Chacun répond à la question selon ses lumières. Arrivent ensuite l'archange Gabriel, la Vierge-Marie, etc.

Non seulement l'apparition des prophètes est la reproduction d'une scène connue longtemps auparavant, mais les délibérations de N.-S. avec *La Justice*, etc. se basent sur des exemples beaucoup plus anciens. Nous en retrouvons la trace dans la littérature dramatique espagnole, dont nous avons eu l'occasion de parler plus haut et que les Visigoths et les peuples d'origine basque cultivaient avec ardeur dès le sixième siècle. Dans une de ces œuvres du treizième siècle, à l'époque où, sous l'influence du roi Alphonse X, le théâtre espagnol subit une réforme radicale, nous retrouvons les mêmes représentations allégoriques. Ce sont toujours *la Justice* et *la Vérité*, qui, après la chute d'Adam revendiquent leurs droits et *la Miséricorde* et *la Paix* qui intercèdent en faveur de l'humanité malheureuse et provoquent de la part du bon Dieu une promesse de rédemption.

Pour ce qui concerne notre drame semi-religieux, allégorique et profane, il a été établi avant nous (par Jonckbloed, Moltzer et d'autres) jusqu'à quel point ce drame se rallie à notre poésie épique. L'un genre pénètre en quelque sorte l'autre. Une scène de chasse du drame *Lanseloot van Denemerken* rappelle vivement un épisode d'*Helyas* qui appartenait au cycle des romans du *Zwanenridder* (*Chevalier du*

cygne, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Voici par exemple, le rôle du courtisan traître et infidèle. Robert, le héros du drame flamand *Esmoreit*, ne reporte-t-il pas immédiatement la pensée vers Geoffroy, un personnage également astucieux, dans le *Roman du cygne*, « qui songeait à perdre le petit Baudouin? » Robert nous rappelle de plus un personnage du drame français *Charles-le-Chauve*, du nom de *Butor* (1).

Oui le nom d'*Esmorée* (*Esmoreit*) et ses aventures ne sont pas étrangers à ce cycle de récits. Il n'est pas nécessaire pour quiconque est plus ou moins familiarisé avec les allégories dramatiques du moyen-âge d'établir les corrélations qui existent entre la célèbre comédie (*Abel spel*) *de l'hiver et de l'été* et les anciennes allégories gauloises et espagnoles.

Au sixième siècle Cassiodore sénateur (2), le célèbre secrétaire de Théodoric-le-Grand, roi des Ostrogoths, nous parle de représentations dramatiques auxquelles donnait lieu l'échange des saisons. Il nous donne en même temps une explication du mot *scena* (σκηνὴ) « ab umbra luci densissima, ubi a pastoribus inchoante verno, diversis sonis carmina cantabantur. »

Il serait facile de démontrer comment dans *Winter en somer (l'hiver et l'été)* la poésie épique (*Walewein*, *Ferguut*, *De burggravinne van Vergi)* tend la main à l'art dramatique (3).

Un mot soit dit en passant de la piéce remarquable par son originalité *'t Spel vanden Sacramente vander Nyeuwervaert* (*Le jeu du S. Sacrement de Nieuwervaart)*, histoire dramatisée à la fin du 15[e] siècle, d'une hostie consacrée que l'on découvrit dans un champ. On sait que cette pièce fait partie des dernières trouvailles dans le domaine littéraire.

Dans les drames anglais du treizième siècle on retrouve des scènes rappelant soit la découverte fortuite soit la pro-

(1) Moltzer. De middelnederlandsche, dramatische poësie. p. L.-W.-J.-A. Jonckbloed, Geschiedenis der middelnederl. dichtkunst, I, 112.

(2) Cf. P. Alberdingk Thijm, Cassiodorus senator, 1857. 8°.

(3) Gallée, Bijdrage tot de gesch. der dram dichtkunst, p. 45.

fanation des saintes espèces. La pièce flamande semble reposer uniquement sur un fait local et n'avoir aucun rapport avec d'autres œuvres dramatiques ou épiques.

Les rôles caractéristiques de deux démons que nous y relevons et qui forment le pivot de l'intrigue pourraient cependant donner lieu à des observations littéraires les plus intéressantes, mais qui nous feraient sortir du cadre de ce travail.

Sans entrer dans trop de particularités, je rappellerai ici un mystère plus ancien : *De eerste bliscap van Maria (La première joie de la Ste Vierge)* dont une partie offre une ressemblance prononcée avec la pièce anglaise de la même époque environ dite *Corpus Christi play*, et une autre partie avec la pièce allemande connue sous le nom de *Der Sündenfall*. Celle-ci est beaucoup plus étendue que le *Blíscap* et conçue dans un style plus ampoulé. Il n'y a donc pas de doute que le *Sündenfall* ne soit d'une époque plus avancée.

Dans l'une comme dans l'autre œuvre Dieu lui-même fait présent à Adam, après sa chute, de vêtements confectionnés par les anges.

Comme dans les pièces susnommées Dieu tient conseil avec David et les quatre personnages de la pièce maestrichtoise, qu'on retrouve aussi dans le *Corpus Christi play*.

Certains passages du *Bliscap* concordent littéralement avec le texte anglais. Prenons par exemple les paroles prononcées par Siméon, après qu'il a été banni du temple. Dans le texte anglais il est dit :

« No wyl j go to my shepherds and with them abyde
And there ery more levyn in sorwe and dryde. »

Dans le *Bliscap* nous lisons ce qui suit :

« Al suchtende met natten ogen beweent
Willic myn beestkens gaen wachten op 't velt
Ende bevelen mi der godliker gewelt (1). »

Arrêtons-nous encore un instant devant un drame connu du monde entier sous le nom de *Homulus* composé ou remanié en flamand par Pierre van Diest. C'est une allégorie semi-

(1) Gallée, p. 100.

mystique, formant une transition entre le drame religieux et les représentations des Chambres de rhétorique au seizième siècle.

La pièce flamande (1) est du commencement du seizième siècle et a subi une quantité d'éditions. C'est évidemment une amplification de certain vieux thème qui nous est resté sous ce titre : « Den Spyeghel der salechheit van Elckerlyc, hoedat Elckerlyc mensche wert ghedaecht gode rekeninge te doen » (*Le miroir du salut d'un Chacun, comment Chacun est cité devant Dieu pour rendre compte de ses actions*). Le nom de l'auteur n'est pas indiqué. Comme sous-titre nous lisons : « Comedie daerin begrepen wert hoe in den tyt des doets den menschen alle geschapen dinghen verlaten dan alleene die deught die blyfte » (*Comédie mettant au jour comment à l'époque de la mort il ne reste à l'homme abandonné de tous que la vertu*). Le titre nous donne une idée générale de cette pièce. En voici encore quelques détails.

Un libertin est appelé par la Providence à rendre compte de ses faits et gestes. Une consolation lui reste. On lui permet de se faire accompagner dans son voyage à l'autre monde par un ami qui peut jouer le rôle d'avocat. Mais voici que tous ses camarades refusent de lui tenir compagnie. Passe pour vider un verre avec lui ; c'est tout ce qu'ils peuvent se résoudre à faire. Il n'y a pas jusqu'à l'ami *Deugd* (*Vertu*) devenu infirme, qui ne soit dans l'impossibilité de faire route avec lui ; enfin il n'a d'autre refuge que *Kennis* (*Conscience*) qui se dévoue à sa cause, le conduit chez *Biechte* (*Confession*) et de là au salut.

Homulus, une amplification de la pièce *Elckerlyc* (*Chacun*) comme on l'appelle dans le monde littéraire, débute par le récit de l'existence joyeuse du héros de la comédie, de sa répugnance pour les sermons et les remontrances. La longueur et le style plus ampoulé de la pièce indiquent immédiatement une époque plus récente.

Il est à remarquer que nous rencontrons *Elckerlyc* et *Homulus* à chaque pas entre 1450 et 1550 dans les lettres allemandes, anglaises et même latines. Dans le plus ancien texte anglais la pièce est intitulée *Every man* (Chacun), en

(1) La première édition est en 24° avec figures et sans millésime.

allemand *Hekastos* (du grec *Chacun*) en latin *Homulus* (*L'homme*, ou *Le petit homme*). La question est de savoir comment ces élucubrations se rattachent à celle de Pierre van Diest.

Le noyau de la pièce : *l'épreuve d'un ami dans le besoin* se retrouve dans toute l'histoire universelle, même, d'après le récit de Polyaenus, dans la vie d'Alcibiade (1); on en voit des traces dans les littératures portugaises, espagnoles et orientales (2); Pierre Alfonsi et d'autres écrivains postérieurs illustrèrent et amplifièrent le récit (3).
Dans Vincent de Beauvais qui nous est un peu plus familier par les études de Jacques van Maerlant († 1302) nous trouvons la parabole des trois amis qui doivent toujours venir en aide à l'homme : d'abord ses enfants et ses parents, ensuite sa fortune, puis ses bonnes œuvres qui finalement lui restent comme unique ressource. C'est d'après ces données que Hans Sachs édita son *Die drei Freunde beim Tode des Menschen* (*Les trois amis à la mort de l'homme*).

Notre plus ancienne source de *Elckerlyc* est probablement le roman religieux de Barlaam et Josaphat, attribué à Jean de Damas, patriarche d'Antioche, mort en 1090, qui a emprunté son sujet à la biographie de Bouddha.

Le texte anglais *Every man* n'a pas été étudié plus sérieusement que notre *Elckerlyc* et les historiens passent près de lui avec une trop grande légèreté.

Il est certain qu'*Elckerlyc* fut joué à Anvers au commencement du 16e siècle. Serrure adopte l'année 1520 comme date fixe (4). La pièce anglaise ne fut imprimée qu'en 1529. Quelle est l'œuvre originale ? Voilà la question.

La pièce néerlandaise fut traduite en latin et reçut dans cette langue le nom de *Quilibet*, en allemand celui de *Jedweder* ou *Jedermann*. Le traducteur latin s'appelle Christian Ischyrius, c'est-à-dire Fort *(Sterck)*, natif de Juliers. Il était prêtre et lecteur à Utrecht. On lui attribue également la traduction latine de l'*Elckerlyc* retravaillée, c'est-à-dire de l'*Homulus*.

(1) Strategicon, I. 40, ed. Wolflin, Leipz. 1860.
(2) Cardonne, Mélanges de litt. orient. 1770, p. 78.
(3) Cf. L. Goedeke, Every-man, Homulus und Hekastus, p. 3 suiv.
(4) Vaderlandsch museum, I, 35.

Cette traduction d'*Elckerlyc* ou *Homulus* fut la base d'une traduction allemande d'où naquit, dit-on, le nouvel *Homulus* néerlandais. Mais nous trouvons clairement indiqué sur le titre d'une édition allemande de 1665 que l'*Homulus* a été traduit du néerlandais.

Sur les éditions néerlandaises de l'*Homulus* on ne voit mentionné nulle part le nom de Pierre van Diest. Il serait donc l'auteur d'*Elckerlyc* et non pas celui d'*Homulus*. Aussi ses contemporains étaient-ils d'avis que l'auteur avait écrit la pièce en latin. Jasper de Gennep qui publia vers 1540 deux éditions de l'*Homulus*, prétend qu'une comédie *latine* de Pierre van Diest lui est tombée entre les mains (1). Il la traduisit en allemand afin de l'approprier à la scène après des ajoutes nombreuses. En outre il emprunte quantité d'épisodes à d'autres auteurs, entr'autres au poème latin d'*Hekastus* de Macropedius, dont nous dirons quelques mots.

Macropedius ou Georges Lankveld, né à Gemerten, dans le Brabant septentrional était un élève de la célèbre école des *Frères de la vie commune*, il était même affilié à cette compagnie. Recteur à Bois-le-Duc, à Liége et à Utrecht, où il mourut en 1538, il est l'auteur de quantité de pièces allégoriques.

D'après les données que nous avons indiquées il écrivit son *Hekastus* en latin. Il règne plus de vie, de liberté en cette œuvre que dans l'*Homulus* dans la même langue.

C'était en 1536. Ou conclut de son œuvre que l'auteur avait des tendances à l'hérésie par rapport à la doctrine de la grâce. Il repousse ce reproche avec énergie dans la 2e édition de son ouvrage qui reparut traduit en allemand Enfin, après avoir nommé encore le *Schlemmer* (*Bon vivant*) de Stricer, nous aurons épuisé le nombre des littérateurs qui ont abordé ce sujet.

Restent encore quelques questions à résoudre.

1° En quelle année *Elckerlyc* a-t-il été représenté pour la première fois, à Anvers? 2° Quel est l'auteur primitif de cette pièce? 3° Qui a écrit *Every-man?* 4° Quelle est la plus ancienne des deux œuvres? 5° Est-ce que la plus ancienne traduction est simplement une reproduction de *Every-man?*

(1) Imprimée en 1536.

Répondre à la première question, c'est donner la solution des deux suivantes.

Il est toutefois certain qu'une édition d'*Elckerlyc* a paru en 1530 environ chez Vorsterman, à Anvers. Cet imprimeur a travaillé à peu près de 1514 à 1550 (1). Dans cette édition et dans celle de 1600 nous ne retrouvons pas tous les détails de la plus ancienne édition anglaise connue, ce qui ferait penser que celle-ci est une édition augmentée d'un original néerlandais.

Nous nous berçons de l'espoir d'avoir au moins contribué à démontrer la nécessité d'étudier les lettres flamandes en ayant l'œil fixé sur les littératures internationales avec lesquelles elles se trouvent en rapport.

Dr. Paul ALBERDINGK THIJM,
de la fac. de phil.

Louvain, décembre 1883.

(1) Les recherches faites par M. J. J. Arnold, bibliothécaire-adjoint de l'université de Gand ont prouvé que Vorsterman fut admis comme imprimeur en 1512. Probablement il imprimait déjà en 1500; assurément en 1514. En 1527 il était doyen de la Gilde de St Luc, en 1542 il fut appelé pour la seconde fois à cette dignité. Le dernier livre qui à paris avec son nom porte le millésime de 1541. Il a imprimé probablement en 1544; Die historie van Godevaert van Boloon (Godefroid de Bouillon).

DE LA CONJUGAISON

DANS LES LANGUES DE LA FAMILLE MAYA-QUICHÉE.

(Suite).

FUTUR.

Quiché. Ce temps y est identique au présent. Ex. : *Qu'i logoh* « J'aime *ou* j'aimerai. » On peut, il est vrai, pour l'en distinguer, le faire précéder du *x* marquant le passé ; p. ex. : *Qu'i logon* ou *x'qu'i logon* « J'aimerai. »

Cakgi. L'obtient en transformant le *t* ou *ti* signe du présent en *chi* ou *ch'* ; ex. : *T'in Camg* « Je meurs » et *Ch'in Camg* « Je mourrai. » Ce *chi* serait-il simplement l'équivalent du *x* Quiché, signe ordinaire du passé, mais qui, nous venons de le voir, se combine parfois avec le *Ca*, marque du présent pour former le futur? Cette hypothèse serait bien de nature à soulever quelques objections, et peut-être préférera-t-on voir dans le *Chi*, l'équivalent de la préposition Quichée *chi* signifiant « à, pour » et dont il a été question plus haut.

Pokome. Gage nous dit que dans cet idiome, les mêmes formes servent d'ordinaire pour le présent et le futur de l'indicatif. Cela nous rappelerait à la fois ce qui se passe en Quiché, et dans les langues sémitiques. Toutefois, ajoute notre auteur, lorsque l'on tient absolument à marquer une action à venir, l'on se sert du verbe auxiliaire *a* « vouloir » que l'on fait précéder du pronom sujet. Naturellement, ce verbe étant, par sa nature même essentiellement transitif, il prendra les pronoms propres à cette voix. C'est ce dont on pourra juger par le tableau ci-joint. En tout cas, le Pokome *Navaloconhi* « Tu seras aimé » se devrait rendre litt. par « Tu veux être aimé. » Ne voyons-nous pas, parfois, en Anglais, le verbe *To will* pris, lui aussi, comme un véritable auxiliaire ?

Mam. Reynoso nous donne deux exemples de futur simple dans cet idiome. Le premier semble se rapporter à la conjugaison transitive et il en sera, par suite, question plus loin. Nous ne nous occuperons ici que du second, lequel est évidemment intransitif.

Nous pouvons dire d'une façon générale que ce temps est identique au présent de l'indicatif, sauf la suppression de la particule *Tzum*, et celle de l'article final. On le remplace par le pronom préfixe, lui-même précédé du démonstratif *a*. Lorsqu'il en est besoin, une consonne ou semi-voyelle euphonique se trouve intercalée entre le démonstratif et ledit pronom. C'est ainsi que *Ain-tzum-chim-xtalem* « J'aime » devient *Aîn-chim-xtalem* « J'aimerai. » — *Tzum-xtalem-a* « Tu aimes » donne *Aia-tzum-xtalem* « Tu aimeras. » — *Tzum-che-xtalem-e* « Vous aimez » forme *Ae-che-xtalem* « Vous aimerez, » etc., etc. En vertu des mêmes principes, *Tzum-ko-xtalem-ho* « Nous aimons » produit naturellement *Ao-ko-xtalem* « Nous aimerons. » La 3e pers. du plur. offrirait une légère irrégularité. On devrait s'attendre à avoir *Ahu che xtalem* « Ils aimeront, » par opposition à *Tzum-che-xtalem-hu* « Ils aiment. » C'est, au contraire, *Ae-che xtalem* qui constitue cette dite 3e pers. Nous ignorons pour quel motif, on a substitué ici le *e* signe de pluralité en Mam aussi bien qu'en Quiché, au pronom *hu* « Ille, illi. » Peut-être, conviendrait-il d'învoquer quelques-unes de ces lois euphoniques, encore peu étudiées jusqu'à ce jour, mais qui ont tant d'importance en langue Mame, à moins, ce qui serait fort possible, que nous n'ayons affaire tout simplement à une faute de copiste. Le tableau ci-joint suppléera à de plus amples explications. En tout cas, on remarquera que le futur dans cette langue offre pour son mode de formation, quelque chose de plus simple que le présent lui-même. L'interversion des pronoms sujets, lesquels de l'état de suffixes passent à celui d'affixes ne fait-il point songer à ce qui se passe dans les idiomes sémitiques, pour distinguer le présent-futur du passé?

Quélène. Nous n'avons pas rencontré en Zotzil, d'exemple du futur de l'intransitif, mais à en juger par ce qui a lieu pour la conjugaison transitive, ce temps doit se former par l'adjonction de la finale *to* à chacune des personnes de

l'indicatif présent. Ainsi nous trouvons au transitif, *Ghpaz* « Je le fais » et *Ghpazto* « Je le ferai. » Nous savons, d'ailleurs, que le Tzendale se borne, lui aussi, à ajouter *to* au présent pour le transformer en futur, et cela à l'intransitif, aussi bien qu'au transitif; ex. : *X'pazon* « Je fais » et *X'pazonto* « Je ferai. » Ce *to* se retrouve en Maya, avec le sens de « Après, ensuite, » mais ne paraît point y jouer de rôle dans la conjugaison.

Maya. Trois éléments servent à y former le futur ; en premier lieu, le monosyllabe *Bin,* radical du verbe *Binel* « aller, » dont *Benel* « s'en aller » pourrait bien, à l'origine, n'avoir été qu'un doublet. (Cf. le Quiché *Binic* « Aller, cheminer », *Ben* « Venir, » ainsi que le Mam *Abenel* « futurus, » p. ex. dans *In abenelem* « Je serai ; » *Abenel-a* « Tu seras, » litt. « Tu futurus ; » *O-abenel-o* « Nous serons ; » litt. « nos-futuri-nos. ») Ensuite, arrive la racine verbale en *ac*, dont la finale se trouve suivie, elle-même, du même pronom que le passé défini. Ainsi, en Maya, « Je monterai » se doit rendre par *Bin-nacac-en*. litt. « Ire ascenscurus-ego » ou « Ire-ascensum-ego. »

Il est vraisemblable, qu'à l'origine, *Bin* ou *Ben* possédait un sens analogue à celui du latin *agere* ou mieux *vivere*. Ainsi s'expliqueraient les différentes valeurs de « Etre, aller, venir, marcher » qu'il possède aujourd'hui.

L'origine de la finale *ac* semble assez obscure. Son emploi dans le temps que nous étudions en ce moment, paraîtrait indiquer, au premier abord, qu'elle doit être un signe de futur ; mais nous venons de la voir revêtir en Quiché, en Huastèque, un sens tout opposé et servir à marquer le participe passé.

D'ailleurs, il faut bien remarquer que la vraie finale future en Maya, c'est *c* et non point *ac*, la voyelle qui précède la gutturale finale se trouvant varier, suivant les lois de l'écho vocalique. Ainsi l'on dira *Bîn cimic-en* « Je mourrai, » *Bin emec-ech* « Tu descendras. » Il nous semble évident que cette désinence du futur Maya se retrouve, comme nous le verrons tout-à-l'heure, employée à la 3e pers. de l'impératif du Quélène (Zotzil et Tzendale), ainsi qu'à toutes les personnes du subjonctif Zotzil. Elle existe encore, et très vraisemblablement, sous sa forme primitive et archaïque, dans

	Quiché	Cakgi	Pokome	Mam	Tzendale	1e co[illegible]
SING. 1e p.	*Qu'ilogon,* *x'qu'ilogon.* « J'aimerai. »	*Ch'incamig,* *ch'incamg.* « Je mourrai. »	*K'inloconhi,* *Invaloconhi.* « Je serai aimé »	*Ain chim xtalem* « J'aimerai. »	*X'pazonto.* « Je ferai. »	*Bin n*[illegible] *bin n*[illegible] «Je m[illegible]
2e p.	*c'atlogon,* *x'catlogon.*	*ch'acamig,* *ch'acamg.*	*tiloconhi,* *navaloconhi.*	*Aia xtalem*	*x'pazatto*	*Bin n*[illegible] *bin n*[illegible]
3e p.	*ca logon* *x'a logon*	*ch'icamig,* *ch'icamg?*	*inloconhi,* *inraloconhi.*	*Ahu xtalem*	*x'pazto*	*Bin* [illegible]
PLUR. 1e p.	*k'ohlogon,* *x'k'ohlogon*	*chi cacamig,* *chi cacamg.*	*coloconhi.* *inkaloconhi.*	*Ao ko xtalem*	*x'pazoticto*	*Bin n*[illegible] *bin n*[illegible]
2e p.	*qu'yxlogon,* *x'qu'yxlogon*	*ch'excamig,* *ch'excamg.*	*tiloconhita,* *navaloconhita.*	*Ae che xtalem*	*x'pazexto*	*bin n*[illegible] *bin n*[illegible]
3e p.	*qu'elogon,* *x'qu'elogon.*	*chi camgeb.*	*kiloconhitac,* *Inkaloconhitac.*	*Ae che xtalem* *Ahu chextalem*	*x'pazto,* *x'pazyacto,* *yac x'pazto.*	*bin n*[illegible] *bin n*[illegible]

Maya					Huastèque
		2e conjugaison			
…s conjugaison		2e sous conjugaison			
…pe	2e groupe	1r groupe	2e groupe		
			1r sous groupe	2e sous groupe	
…cen …i. »	*Bin uinicacen* «Je deviendrai homme. »	*Bin cicilancacen* ou *bin cicilnacen* « Je tremblerai. »	*Bin cuxlacen* « Je vivrai. »	*Bin culacen.* «Je m'assierai»	*Taninkiatahchia*, *taninkintahchia*, *taninkutahchia.* « Je serai fait. »
…ech	*bin uinicacech* ou *bin uincacech*	*bin cicilancacech* ou *bin cicilnacech*	*bin cuxlacech*	*Bin culacech*	*Tatikiatahchia*, *tatikintachia*, *tatikutahchia.*
…c.	*bin uinicac* ou *bin uincac.*	*bin cicilancac* ou *bin cicilnac.*	*bin cuxlac*	*bin culac*	*Inkiatahchia*, *inkintachia*, *inkutachia.*
…con	*Bin uinicacon* ou *bin uincacon*	*Bin cicilancacon* ou *bin cicilnacon*	*Bin cuxlacon*	*Bin culacon*	*Tahuakiatahchia*, *tahuakintahchia*, *tahuakutachia.*
…cex	*bin uinicacex* ou *bin uincacex*	*bin cicilancacex* ou *bin cicilnacex*	*bin cuxlacex*	*bin culacex*	*Taxikiatahchia*, *taxikintahchia*, *taxikutahchia.*
…cob.	*bin uinicacob* ou *bin uincacob.*	*bin cicilancacob* ou *bin cicilnacob.*	*bin cuxlacob.*	*bin culacob.*	*Inkiatahchia*, *inkintahchia*, *inkutahchia.*

la finale *oc* de l'impératif passif Quiché, ainsi qu'il sera exposé tout-à-l'heure. Ajoutons-le, du reste, rien de plus facile à expliquer que cette confusion des formes future, impérative et subjonctive. Est-ce qu'en Hébreu, on ne dit pas régulièrement « Tu feras » pour « fais ; » « Tu adoreras » pour « Adore ? »

Nous devons ajouter qu'à la 3ᵉ pers. du sing., le pronom final tombe. On dit, p. ex., *Bin nacac* pour « Il montera, » et non point *Bin nacac-i* ni *Bin-nacac-laylo*.

Enfin, devant le pronom final, la voyelle qui précède le *c* terminant la racine verbale, tombe volontiers. On dira, p. ex., plutôt *Bin naccen* « Je monterai ; » *Bin-naccech* « Tu monteras » que *Bin-nacac-en*, *Bin-nacac-ech*, etc.

Huastèque. Le futur de cette langue s'obtient 1° en supprimant la consonne finale de l'indicatif présent, lorsqu'il se termine en *al* ; 2° en fesant précéder ce temps d'une des particules *kia*, *kin*, *ku*. 3° en plaçant avant les dites particules, d'abord les pronoms personnels et ensuite, s'il y a lieu, le signe de la voix verbale. *Tanintahchial* « Je suis fait, » donnera donc au futur *Taninkiatahchia*, *taninkutahchia* ou *taninkintahchia* « Je serai fait. » L'origine des particules *kia*, *kin*, *ku* ; est assez obscure. Toutefois, nous serions portés à reconnaître dans *kin* et *kia*, la présence d'une particule *ki* identique au *ci* du Maya (prononcez *ki*). Dans ce dernier idiome, jointe à un verbe, elle marque l'actualité, et postposée, répond à notre conjonction « depuis que. » Citons, p. ex., la phrase *Cimci in naa* « depuis que ma mère est morte. »

(Voyez le tableau ci-contre).

FUTUR ANTÉRIEUR.

Quiché. Ce temps ne nous est point indiqué dans la grammaire de l'abbé Brasseur. Sans doute, il se rend au moyen de quelque périphrase. Même observation en ce qui concerne les langues Cakgi et Pokome.

Mam. L'on peut dire d'une façon générale que ce temps se forme au moyen de la particule *lo* que l'on intercale après le *a* initial et précédant l'article préposé du futur simple. Ainsi, *Ao ko xtalem* « Nous aimerons » et *Ao lo io*

o xtalem « Nous aurons aimé. » La particule *Lo* se retrouve en Quiché, avec un sens dubitatif, ce qui convient assez pour rendre la notion du futur antérieur. Au reste, les formes Mames apparaissent tellement compliquées qu'il faut nécessairement analyser chaqne personne l'une après l'autre.

Ain-lo-in-xtalem « J'aurai aimé » diffère du futur simple *Ain chim xtalem* « J'aimerai » par la substitution des deux monosyllabes *lo* et *in* à la particule *chim* déjà étudiée. Nous savons quelle est l'origine de la particule *lo* et quant au *in*, ce n'est que la première personne répétée.

A-lo-ia-u-xtalem « Tu auras aimé » n'est que la forme *Aia xtalem* « Tu aimeras » avec intercalation normale du *lo* entre les éléments du pronom préfixe répété, le *i* constituant simplement ici une lettre euphonique, et adjonction immédiatement avant la racine verbale du pronom *u* de la 3e pers. Il est à remarquer en effet que le futur antérieur contient toujours un élément pronominal de plus que le futur simple, et *A-lo-ia-u-xtalem* nous paraîtrait se pouvoir traduire litt. par « Tu num tu ille amans ? »

Mêmes observations ou à peu près pour *A-lo-hu-o-xtalem* « Il aura aimé, » rapproché de *Ahu xtalem* « Il aimera. » Remarquons seulement ici l'emploi de *o* comme pronom de 3e pers. au lieu de *u* ou *hu* qui serait la seule forme normale, *o* répondant à notre pronom « nous. » Sans doute, la modification vocalique se trouve motivée par une raison euphonique. On aura changé le *u* en *o*, uniquement pour éviter la rencontre de deux *u* consécutifs.

Pour « Nous aurons aimé, » l'on a *Ao-lo-io-o xtalem*, par opposition à *Ao-ko-xtalem* « Nous aimerons. » Ici, *lo* se trouve intercalé, non pas entre les deux éléments de la première préfixe pronominale, mais bien entre cette première préfixe et la seconde. Nous remarquerons également la substitution de la semi-voyelle euphonique *i* ou *y* dans *io* au *k* du futur simple dans *ko*. Nous avons déjà assez parlé de l'origine de ce *k* pour n'avoir point à y revenir ici. Enfin, on remarquera la présence d'un troisième *o*, ayant le sens, comme les deux précédents (dans *Ao* et *io*), de pronom de la 1re pers. plur. C'est qu'il faut, nous venons de le dire, que le futur antérieur se trouve toujours muni d'un élément pronominal de plus que le futur simple.

Les deux dernières personnes *Ae-lo-ie-e xtalem* « Vous aurez aimé » et *Ae-lo-hu-e xtalem* « Ils auront aimé » ne nous arrêteront point, car elles sont exactement formées (*mutatis mutandis*) sur le modèle de la 1re pers. plur. On remarquera seulement l'emploi de *hu* « il, lui, sien » comme pronom de la 3e pers. plur. au lieu de *e*. Cela tient sans doute à un motif d'euphonie et au désir de prévenir la répétition du son *e*.

Quélène. A en juger par analogie avec ce qui se passe pour le verbe transitif, sans doute, ce dialecte forme son futur antérieur, du parfait auquel on ajoute la désinence future *to*; ex. : *Ilaghpaz* « Il a fait » et *Ilaghpazto* « Il aura fait. » Il doit, très probablement, en être de même en Tzendale.

Maya. forme également ce temps du parfait auquel on ajoute les deux auxiliaires *ili* et *cochom*. Ex. : *Nacen* « Je suis monté » et *Nacen-ili-cochom* « Je serai monté. » Nous avons déjà expliqué l'origine de cette forme *ili*. Quant à *cochom*, ce n'est que le participe ou gérondif futur du verbe *coch* ou *cuch* déjà examiné. En effet, la désinence *om* était en Maya archaïque, marque de futur. Déjà tombée en désuétude au moment de la conquête. Elle ne s'employait plus que dans un petit nombre de mots et d'une façon toute exceptionnelle; mais les prophéties sybillines qui sont ce que nous possédons de plus ancien en fait de textes mayas, en font volontiers usage. Citons le commencement de la prophétie de *Napuctum*

Elom ti cab pet ahom canal

« Lorsque le monde sera livré aux flammes; » litt. « Au devoir brûler de l'univers. »

En un mot, *Nacen-ili-cochom* nous paraît se devoir rendre par « *Ascendi-visum-laturum*. »

Huastèque. Nous ignorons de quelle façon ce temps s'y trouve rendu. Peut-être est-ce au moyen de Périphrases; peut-être encore est-il confondu avec le futur simple, ou bien quelqu'une des particules indiquées comme marquant ce dernier temps posséderait-elle plus spécialement la faculté de marquer le futur antérieur. Raisonnant par voie d'induction, nous souçonnerions fort qu'on exprime le temps en

question, au moyen du futur simple suivi des désinences du parfait et que l'on dit, par exemple, *Inkiatahchiaitz* « Il aura été fait » par oppos. à *Inkiatahchia.* « Il sera fait. » Toutefois, n'ayant point rencontré d'exemple, nous n'osons rien affirmer à ce sujet.

Quoiqu'il en soit, voici les paradigmes du futur antérieur dans les deux ou trois idiomes dont nous venons de parler.

Sing. 1re pers. Mam. *Ain-lo-in xtalem.* « J'aurai aimé. » — Tzendale. *Upazonto.* « J'aurai fait. » — Maya. *Nacen-ili-cochom,* « Je serai monté. »

2e p. Mam. *Ain-lo-ia-u-xtalem.* — Tzendale. *Upazatto.* — Maya. *Nacech-ili-cochom.*

3e p. Mam. *Ain-lo-hu-oxtalem.* — Tzendale. *Upazto.* — Maya. *Naci-ili·cochom.*

Plur. 1re p. Mam. *Ain-lo-io-o xtalem.* — Tzendale. *Upazoticto.* — Maya *Nacon-ili-cochom.*

2e p. Mam. *Ae-lo-ie-e-xtalem.* — Tzendale. *Upazexto.* — Maya. *Nacex-ili-cochom.*

3e p. Mam. *Ae-lo-hu-e-xtalem.* — Tzendale. *Upazto, Upazyacto, Yacpazto.* — Maya. *Nacob-ili-cochom.*

IMPÉRATIF.

Guatémalien. A peine peut-on dire que ce mode existe dans les dialectes du groupe sud-ouest ou Pokome-guatémalien. En Quiché, il est absolument identique, quand à la forme avec l'indicatif présent et le futur simple, non précédé de *x*, du moins pour les verbes absolus et neutres. Ainsi, *C'atlogon* voudra aussi bien dire « Aime » que « Tu aimes, » ou « Tu aimeras. » *Qu'yxlogon*, « Aimez » que « Vous aimez, » ou « Vous aimerez. » D'ordinaire, les adverbes ajoutés au verbe suffisent à indiquer l'impératif, mais, pour plus de clarté, avec les particules marquant éloignement, on ajoute d'ordinaire *a* la racine verbale. Par ex. *C'at ela chila* et non *C'at el chila.* « Sors par là ; *Ha zina chila.* « Va faire du bois par là. « Le *a* ne semble jouer ici le rôle que de simple interjection ou de support de la voix et n'offre aucun sens précis. Il va sans dire que si la particule suivant le verbe commence elle-même par une voyelle, ou une semi-voyelle, on n'ajoute point l'*a* final à ce dernier ;

ex. . *C'at el uloc* « viens donc. » *C'at pe vi* « va t'en d'ici. » Si le verbe se trouve au passif, on lui ajoute la finale *oc*; ex. *C'at logox-oc.* « Sois aimé » ; *qu'yx logox-oc.* « Soyez aimés. » On emploie encore la même particule, si le verbe termine la phrase; exemple : *Ch'aquizoc* « Achève » et non *ch'aquiz* simplement. D'où vient ce *oc*? C'est-ce que nous ne saurions établir avec un degré absolu de certitude. En tout cas, isolé, il possède en quiché, le sens de « Entrer, mettre. » On trouve de même en maya, *oc* comme correspondant de nos expressions « Entrer, se changer, prendre à poignée, » mais on rencontre également en Cakchiquel, *ok* signe de l'Impératif « suivre, accompagner, » d'où le verbe *okan* et le dérivé *okotah* « congédier, exiler, abandonner. » C'est incontestablement de cette racine Cakchiquèle, que nous rapprocherions, le plus volontiers, le *oc* Quiché.

Fesons observer, enfin que le Cakchiquel et le Zutuhil n'ajoutent le *a* euphonique final qu'aux verbes monosyllabiques et jamais aux autres; ex. : *Ti bana nu tiy.* « Qu'on fasse mon dîner; » *T'a ganeh avatz, achag,* « Aime tes frères; » litt. « Aime ton aîné, ton cadet. Le Zutuhil ne paraît point faire usage de la particule *oc* avec le verbe passif ou terminant la phrase.

Pokome. N'ayant point rencontré d'exemple de l'emploi de ce mode en Cakgi, nous passons de suite à l'étude de l'impératif Pokome. Il paraît offrir dans cet idiome une physionomie beaucoup plus originale qu'en guatémalien. D'abord, le *i* final de l'indicatif se trouve changé en *o* et le radical *Loconhi* deviendra ainsi *loconho.* De plus on emploie même à la 1re pers. plur. au passif, la forme pronominale transitive *ca* ou *ka* « nous, au lieu de *co* ou *o* qui constituerait la forme intransitive normale.

Enfin, sauf aux deux secondes personnes du sing. et du plur. le pronom se trouve précédé de la particule *chi*, ex. : *chi caloconho.* « Aimons; » *chi kiloconhotac* « qu'ils aiment. » La particule en question nous fait l'effet de n'être pas autre chose que le *chi*, signe du futur en quiché et en cakgi et dont il a été parlé plus haut. Quant à l'*o* final, nous le croyons identique au *o* vocatif du quiché, et qui s'emploie, comme finale, en Maya, uniquement pour donner plus de force au discours et exprimer l'idée avec une sorte d'em-

phase, spéc. après *la* « oui » et *ma* « non. » Quelquefois, cet *o* final correspond, en Maya, à l'Espagnol. « Alli, allà, », à notre adverbe de lieu « là ; » exemple : *Lé-uinic-o* « cet homme là » etc.

Mam. Le mam compose ce mode d'une façon fort originale. D'abord, il place devant le verbe, la préfixe *i* et change en *in*, la désinence en *em* du présent ; ex. *Ixtalin* pour *Xtalem*. L'origine de cet *in* comme signe de l'impératif est obscure, car on ne le rencontre jouant un tel rôle dans aucun des dialectes congenères. Il en est de même du *i* placé avant la racine verbale. Mais il est temps de passer à l'étude de chaque personne en particulier.

Ixtalin-o-ia « ama tu » est formé d'abord du *i* préfixe ci-dessus mentionné, que suit la racine verbale. Le *o* n'est pas plus aisé à expliquer ici que ne l'est le *u* à la 2e pers. sing. du futur. Ne serait-il pas possible que cet *o* ne fut qu'un *u*, signe de la 3e pers. légèrement modifié, par quelque motif d'euphonie que nous ne saurions préciser? Dans ce cas, l'explication serait la même, et pour la 2e pers. sing. du futur et pour celle de l'impératif. Nous n'aurions qu'à renvoyer le lecteur à ce qui a déjà été dit plus haut. Enfin, le *a* final constitue évidemment l'équivalent de notre pronom « Tu, toi » et le *i* qui le précède n'est qu'une lettre purement euphonique, comme dans les formes *A-lo-ia u-xtalem*. « Tu auras aimé ; » *A o lo-io-o-xtalem*' « nous aurons aimé ; » *A e-lo-ie-e-xtalem*. « Vous aurez aimé » déjà vue plus haut.

Ixtalin-o-hu « qu'il aime » nous offre la même racine verbale précédée de la même préfixe. Evidemment, le *o* est ici pour un *u*, signe de la 3e pers. Nous la retrouvons sous sa forme normale dans le *u* final de *hu*, mais précédée d'un *h* soit purement euphonique, soit forme affaiblie du *k*, signe de présent et de futur.

Dans *ko-ixtalin-o* « Aimons, » l'on reconnaît, sans peine, le *k* signe de temps, le *o*, équivalent du pronom « nous, » la racine verbale déjà vue avec sa préfixe et enfin le *o* final, répétition du pronom de la 1re pers. plur.

La forme *Ixtalin-ke-ie* n'offre point de difficultés sérieuses à l'analyse. Il y a d'abord, la racine verbale munie de la préfixe, le *k* temporel suivi du *e* signe de la 2e pers. plur., le *i* semi-voyelle ou adoucisement du dit *k*, et enfin le pronom *e*

répété. Il est assez étrange que la gutturale précédent le *e* se soit conservée à l'impératif, tandis qu'au présent de l'indicatif, nous la voyons adoucie en *ch*. Mais il faut tenir compte de ce caractère de complication tout spécial qu'offre la langue mame, et cela aussi bien sous le rapport phonétique que sous celui de la grammaire proprement dite.

Même explication (mutatis mutandis) pour la 3e pers. plur. *Ixtalin-ke-hu* « Qu'ils aiment. » La forme *hu* a déjà suffisamment été expliquée plus haut, aussi bien que la syllabe *ke*.

QUÉLÈNE et MAYA. La façon assez semblable dont ce mode est traité dans les deux idiomes en question nous engage à les réunir ici. D'ailleurs, il semble un peu irrégulier et assez difficile à expliquer dans ses procédés de formation.

Le Tzendale seul paraît posséder une 1re pers, de ce mode. Elle se forme en ajoutant *uan* au radical du verbe ; ex. : *Paz* « Faire » et *Pazuan* « Que je fasse. » Le désinence *an* que nous retrouvons dans *Pazan* « Fais ; » *Pazuanic* « Faites » devient, comme on le verra tout-à-l'heure *en* en Maya. Devrait-elle se rattacher à la finale *en* de ce dernier idiome, laquelle sert à former des adjectifs et, parfois, indique le génitif ? C'est ce que nous n'oserions affirmer. Quant au *u* précédant cette syllabe *an*, nous y aurions volontiers vu une abréviation du *on* suffixe de la 1re pers., p. ex., dans *X'pazon* « Je fais, » s'il ne reparaissait aussi dans *Pazuanic* « Faites, » et nous devons avouer que son origine est des plus obscures.

La 2e pers. se trouve marquée en Quélène par la finale *an*, quelquefois précédée de la mutation purement euphonique de la voyelle finale du radical en une semi-consonne ; Ex. : Zotzil, *Muyan* (pour *Muian)* « Lève-toi ; » Tzendale *Pazan* « Fais. » Le Maya, on l'a déjà dit, change ce *a* pénultième en *e* ; Ex. : *Cimen* « Meurs ; » *Emen* « Descends. »

La 3e pers. est en *uc* dans la langue Quélène ; Ex. : *Muyuc* « Qu'il se lève ; » *Pazuc* « Qu'il fasse. » Elle est chez les Mayas, en *c* précédé d'une voyelle variable ; ex. : *Nacac* « Qu'il monte ; » *Cimic* « Qu'il meure ; » *ɔococ* « Qu'il s'achève ; » *ɔucuc* « Qu'il se pourrisse. »

La forme primordiale, on l'a dit plus haut, qui doit avoir été *oc* ou *ok*, s'est conservée en Quiché et en Cakchiquel. Nous en avons assez parlé pour n'avoir point à y revenir ici.

On verra, tout à l'heure, que cette finale *uc* est aussi, en Zotzil, la suffixe normale du subjonctif.

La 1re pers. du plur. ne se retrouve qu'en Tzendale, et dans la forme *Pazuatic*, « Faisons » qui n'est évidemment que le sing. *Pazuan*, avec chute euphonique du *n* et adjonction de la finale plurielle ou collective *Tic* ou *etic*, comme dans le Zotzil, *Xhincocetic* « homines, » de *Xhincoc* « Homo; » *Tontic*, « Pierres, » du sing. *Ton* « Pierre; » *Ghpaztic* « Nous le fesons, » de *Ghpaz* « Je le fais, » Le Tzendale lui, fait surtout usage de la finale *Tic*, après une voyelle ou un *l* et de *etic*, après une autre consonne, pour indiquer le pluriel des noms du genre rationnel, ceux du genre irrationnel, ainsi qu'il arrive dans d'autres langues du nouveau monde, et spéc. en Sioux ou Dacotah ne recevant pas de marque de pluriel; ex. : *Tocal* « Nuage *ou* nuages; » *Huhuchan* « Ciel *et* cieux; » *Mamaletic* « Vieillards, » du sing. *Mamal; Maletic* « Aïeux » de *Mal* « Aïeul; » *Viniquetic* « homines » de *Vinic* « homo; » *Xichoquetic* « Viri, » de *Xichoc* « Vir; » *Ghchaquetic* « Judices, » de *Ghchaque* « Judex, » etc. Parfois, ce *tic* marque, non plus le pluriel, mais bien le collectif; ex. : *Taghaltic* « Forêt de pins, » de *Tagh* ou *taghal* « pin; » *Limaleltic* « Bois de calabassiers. » de *Limal* ou *Limalel* « Calebassier, » etc. Cette finale *Tic* ne serait-elle pas apparentée au *Tic* Maya qui signifie « Développer, étendre ? »

La 2e du plur. ne diffère en Zotzil de la corresp. du sing. que qar l'adjonction de la finale *ic*, abréviation évidente, on l'a dit plus haut, de la suffixe plur. *Tic*; ex. : *Muyan* « Lève-toi » et *Muyanic* « Levez-vous. » En Tzendale, cette même finale *ic* est précédée de la forme corresp. sing., mais avec un *u* précédent la *a* antépénultième; ex. : *Pazan* « Fais » *Pazuanic* « Faites. »

Le Maya se borne à ajouter au sing. le pronom *ex* « Vous; » ex. : *Nacen* « Monte » et *Nacenex* « Montez. »

Reste, enfin, la 3e pers. plur. identique en Tzendale, à celle du sing.; ex. : *Pazuc* « Qu'il fasse » ou « qu'ils fassent. » En Zotzil, par une bizarrerie dont nous ne chargeons point de donner la raison, on fait suivre le sing. du terme *Oxuc* « Vous; » ex. : *Muyuc* « Qu'il se lève » et *Muyucoxuc* « Qu'ils se lèvent, » litt. « Qu'il se lève, vous. » Cette

union de la 3e pers. et de la 2e mérite à coup sûr de passer pour des plus bizarres. Nous avions d'abord cru à quelqu'erreur de copiste, mais la comparaison avec ce qui ce passe dans la conjug. transitive, où à côté de *Pazuc* « Qu'il fasse, » l'on rencontre *Pazuc-oxuc* « Qu'ils fassent, » nous oblige à la tenir pour correcte.

Le Maya, lui, se contente d'ajouter la finale *ob*, parfois avec suppression euphonique de la voyelle précédente, au sing. Ex. : *Nacac* « Qu'il monte » et *Nacac-ob* ou *Naccob* « Qu'ils montent. »

Bien que Beltran ne nous le dise point expressément, l'identité de la racine verbale au futur et aux 3e pers. de l'impératif nous oblige à admettre que ces dernières, au moins. subissent, elles aussi, les variations caractéristiques des diverses conjugaisons et sous-conjugaisons de l'intransitif, mais c'est là un point que nous avons déjà traité assez au long, pour n'avoir point à y revenir ici.

HUASTÈQUE. Nous n'avons pas rencontré dans cette langue, d'exemple de l'impératif du verbe intransitif. Il est probable, toutefois, qu'il se forme d'une façon analogue à celui du transitif, c'est-à-dire en changeant le *kia* ou *ku* du futur en *ka* ; Ex. : *Tata kiatahchia* « Tu feras » et *Tata katahchia* « Fais. » On aurait douc pour le passif *Tatikiatahchia* « Tu seras fait » et *Tatikatahchia* « Sois fait. » Ce *ka* devrait-il lui-même être assimilé au *Ca* « Et, si, ensuite, quand » du Maya, sans doute distinct, quant à l'origine du *Ca*, signe de présent et de futur en Quiché ?

IMPÉRATIF

	Quiché — Forme simple	Quiché — A voyelle finale	Quiché — Forme passive	Pokome	Mam	Zotzil	Tzendale	Maya	Huastèque
SING. 1e p.							*Pazuan* «Que je fasse»		*Taninkatahchia.* «Que je sois fait»
2e p.	*C'atlogon* « aime. »	*C'atela* « sors. »	*C'atlogoxoc* « sois aimé. »	*Tiloconho* « sois aimé. »	*Ixtalin-o-ia* « Aime. »	*Muyan* « Lève toi. »	*Pazaɴ*	*Nacen* «monte»	*Tatikatahchia*
3e p.	*ca logon*	*c'ela*	*ca logoxoc*	*chi loconho*	*ixtalin-o-hu*	*muyuc*	*pazuc*	*nacac*	*Inkatahchia*
PLUR. 1e p.	*k'ohlogon*	*k'ohela*	*k'ohlogoxoc*	*chi caloconho*	*koixtalin-o*		*pazuatic*		*Tahuakatahchia*
2e p.	*qu'yxlogon*	*qu'yxela*	*qu'yxlogoxoc*	*tiloconhota*	*ixtalin-ka-ie*	*muyanic*	*pazuanic*	*nacex*	*Taxikatahchia*
3e p.	*qu'elogon*	*qu'eela* *qu'ela*	*qu'elogoxoc*	*chi kiloconho-tac*	*ixtalin-ke-hu*	*muyuc-oxuc*	*pazuc.*	*nacacob, naccob.*	*Inkatahchia.*

SUBJONCTIF.

Nous appliquons exclusivement, comme étant d'un usage plus général, la qualification de subjonctif à ce mode désigné parfois dans les grammaires des langues dont nous nous occupons en ce moment, par le nom d'*optatif* ou de *conditionnel*.

PRÉSENT.

QUICHÉ. Le forme par l'adjonction à l'indicatif, de la suffixe *ta* ou même *tah*; Ex. : *Qu'i logox* « Je suis aimé » et *Qu'i logox ta* ou *Qu'i logox tah* « Que je sois aimé. » Ce *tah* est une particule désidérative, possédant, lorsqu'on l'emploie comme substantif, le sens de « goût, désir. » En Cakchiquel on écrit parfois *thah* au lieu de *tah*, afin d'accentuer davantage la prononciation et de lui donner plus de force.

Du reste, la chute du *h* final dans *ta* n'a rien qui doive nous surprendre et n'empêche en rien d'admettre l'identité de ce monosyllabe avec *tah*; le *h* étant d'ordinaire, et spéc. dans tous ces idiomes, une lettre qui s'ajoute et se retranche volontiers par pur motif d'euphonie.

En tout cas, nous ne saurions admettre que ce *tah* ou *ta* postfixe du Quiché et du Cakchiquel ait rien à faire avec le *T* préfixe, signe du présent en Cakchiquel et en Zutuhil; par ex. : dans *T'in ganeh* « J'aime; » *T'a ganeh* « Tu aimes, » en Cakgi, p. ex. dans *T'in tzibac* « Je l'écris » *Tatzibac* « Tu l'écris » ainsi qu'en Maya, pour le subjonctif de l'intransitif et l'indicatif du verbe transitif; p. ex. dans *T'en nacac en* « Que je monte; » *T'en tzicic* « Je lui obéis. » C'est un sujet, au reste, sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure.

POKOME. Ajoute également *ta* (pour *tah*) à l'indicatif. Gage attribue à cette syllabe la valeur de « Il peut être, » ce qui, d'ailleurs, ne s'éloigne pas beaucoup du sens que cette particule a en Quiché. Du reste, nous n'aurons pas à nous étendre sur la formation des autres temps de ce mode dans les deux idiomes que l'on vient d'étudier. Ils se forment, comme le présent, en ajoutant la particule susindiquée aux autres temps de l'indicatif.

Mam. Reynoso ne nous parle pas de subjonctif dans cet idiome, mais il nous indique une sorte d'optatif auquel se trouve joint le sens de la particule espagnole *ojala* ; Ex. : *Ain-vuit-chim-xtalem* « Plût à Dieu que j'aimasse. » Nous pouvons donc le considérer comme un véritable subjonctif. Il a pour caractéristique propre la particule *Vuit* qui remplace le *Tzum* du présent et de l'imparfait de l'indicatif, et dont le sens paraît bien être celui de nos expressions : « Plaise à Dieu, fasse le ciel que. » Sans doute identique, quant à la racine, au Maya *Huil* « Peut-être » pris parfois comme signe de conditionnel. D'ailleurs, jamais ce temps ne prépose le pronom sujet. Enfin, le *a* démonstratif se trouve constamment employé comme préfixe. C'est ce dont on pourra juger par le tableau ci-joint, aussi bien que par les exemples que nous allons donner.

A la 1re pers. du sing. On se contente, pour tout changement, de remplacer le *Tzum* du présent et de l'imparfait de l'indicatif par ladite particule *Vuit* ; ex. : *Ain-tzum-chim-xtalem* « J'aime » et *Ain-vuit-chim-xtalem* « Que j'aime, plaise au ciel que j'aime. » Nous n'aurons donc pas à entrer, de ce chef, dans de plus amples explications.

En revanche, les modifications sont plus considérables à la 2e pers.

On dit *A-vuit-a-xtalem* « Que tu aimes » par opposit. à *tzum-xtalem-a* « Tu aimes. » La comparaison avec les autres personnes optatives nous prouve bien qu'ici le premier *a* répond, non pas au pronom « Tu, toi, » mais au démonstratif *o* « Il, celui. » C'est le second *a*, celui qui précède la racine verbale auquel seul appartient le sens de pronom de la 2e pers.

La 3e pers. est formée (mutatis mutandis) sur le modèle de la précédente et nous n'aurons pas à nous en occuper plus longuement. C'est *A-vuit-hu-xtalem* « Qu'il aime. »

La forme *Ao-vuit-o-ko-xtalem* « Que nous aimions » doit, en revanche, donner matière à quelques observations. Si nous la rapprochons de l'indicatif correspondant *Tzum-ko-xtalem-o* « Nous aimons, » nous remarquerons qu'elle s'en écarte sur les points suivants : 1° préfixation normale du *a* démonstratif, auquel on ajoute, particularité très importante à signaler, le pronom de la 1re pers. plur. *o*. 2° Remplace-

ment non moins régulier du *Tzum* par *Vuit* auquel se post-pose le pronom rejeté à l'indicatif, après la racine verbale. De la sorte, ledit pronom « nous » exprimé deux fois à l'indicatif se trouve l'être une fois de plus à l'optatif. Voici un exemple frappant de l'excessive complication du traitement verbal en langue mame.

Nous ne nous arrêterons point aux deux personnes suivantes *Ac-vuit-e-che-xtalem* « Que vous aimiez » et *Ac-vuit-hu-che-xtalem* « Qu'ils aiment. » Il convient de leur appliquer ce que nous avons dit de la précédente, toujours bien entendu *mutatis mutandis*.

Quélène. Le dialecte Zotzil se borne à ajouter la finale *uc* dont il a déjà été question, aux différentes personnes de l'indicatif, et cela pour tous les temps de ce mode ; ex. *X'amui* « Tu te lèves » et *X'amuiuc* ou *X'amuyuc* « que tu te lèves. »

Le Tzendale, lui, possède une particule propre à l'optatif ou subjonctif présent. C'est *Gheye* que l'on ajoute aux différentes personnes du présent de l'indicatif ; ex. : *Xpazon* « Je fais » et *Xpazon gheye*, « que je fasse. » Nous assimilerions volontiers la partie radicale de ce *Gheye* au Maya *he* « Lui, celui, quelqu'un, » et l'on aurait litt. « facere ego quidam, facere ego ille » pour « faciam. » On sait que le *h* maya qui est une gutturale aspirée se trouve normalement représenté, en Tzendale, par un *gh* ; ex. Maya *Hal*, *halal* « Bambou, roseau, jonquière, » en Tzendale *ghalal;* en Maya *Holcan*, nom d'une classe de guerriers, litt. « Tête de serpent ; en Tzendale *Gholcham* ou *gholchan* « Soldat, héros. »

Quant à la finale *ye* ou plutôt *e*, nous l'assimilerions volontiers au *e* Maya, suffixe d'élégance, mais qui isolé a le sens propre de « Là, par là. » Quant au *y* précédent, nous n'y verrions qu'une simple lettre de liaison.

Maya. Se fait remarquer par sa manière plus artificielle et plus raffinée de former le subjonctif.

On l'obtient en intercalant entre le pronom répété, le radical verbal futur en *c*, précédé lui-même d'une voyelle variable. Le pronom préfixe est, ici, celui que Beltram désigne de l'épithète de *Primero demonstrativo*. Il ne diffère de celui que l'on postpose au parfait, p. ex. : dans *Nac-en* « Je suis monté. » qu'en ce qu'il est précédé de la lettre *T*, abréviation pour *Ti* « De, à, par, » aux deux premières

personnes ; ex. : *T'en nacac en* « Que j'aime » par opposit. à *Nac-en* « J'aimai. » L'origine de ce *T* préfixe a déjà été expliqué, lorsque nous avons parlé de la formation de l'indicatif présent en Guatémalien : parfois son accolement au pronom qui suit a pour résultat l'allongement ou redoublement de la voyelle initiale de ce dernier, p. ex. *Toon-nacac-on* « Que nous montions » pour *T'on nacac-on*. Une dernière différence entre le pronom du parfait de l'indicatif et de celui du présent du subjonctif, c'est qu'aux 3e pers. du premier, il consiste uniquement en un suffixe, p. ex. *Nac-i* « Il monta ; » *Nac-ob* « Ils montèrent » au lieu qu'à la 3e pers. sing. subjonctive, il est marqué par le préfixe *Lay* ; ex. : *Lay nacac* « Qu'il monte » et à la 3e du plur. par le préfixe *Loob*, lui-même formé de la réunion de *Lay* avec le signe de pluralité *ob* ; ex. : *Loob nacac-ob* « Qu'ils montent. »

Quant au pronom suffixe, il est absolument identique à celui du parfait, sauf à la 3e pers. sing. où il disparaît entièrement ; ex. : *Nac-en* « Je suis monté, » *Nac-i* « il est monté » et *Ten nacac en* « que je monte ; » *Lay nacac* « qu'il monte. » La suppression de la voyelle précédant le *c* final du radical verbal a naturellement aussi bien lieu au subjonctif qu'au futur, et l'on peut dire *Ten naccech* pour *Ten nacac ech* « Que tu montes » tout comme *Bin naccech* pour *Bin nacac ech* « Tu monteras. »

HUASTÈQUE. Dans cet idiome, il ne paraît point exister, à proprement parler, de forme spéciale pour le subjonctif. Ce sont celles de l'impératif ou du futur qui en tiennent lieu. On dira, p. ex., *Tatikiatahchial* « Tu seras fait » ou *Tatikatahchial* « Sois fait, » pour « Que tu fasses. »

IMPARFAIT.

QUICHÉ et POKOME. Ce que nous avons déjà dit, à ce sujet, nous permet de n'y pas revenir. Tous les temps du subjonctif, dans cet idiome, sont les mêmes que leurs correspondants de l'indicatif, avec la seule adjonction de la finale *tah* étudiée plus haut. Même observation pour le Pokome, qui ajoute *ta* au lieu de *tah*.

QUÉLÈNE. Le rôle de ce *ta* ou *tah* semble en Zotzil dévolu à la finale *uc* dont il vient d'être parlé ; ex. : *N'imui* « Je

me levai, je me levais » et *N'imuiuc*, *n'imuyuc* « Que je me levasse. » Ce temps se forme en Tzendale, d'une façon un peu différente, par l'adjonction aux diverses personnes de l'impératif de la finale *matiey* ; ex. : *Pazan* « Fais » et *Pazan matiey* « Que tu fisses. » *Matiey*, lui-même, nous paraît une abréviation pour *Matieye*. Nous avons déjà parlé tout au long de cette désinence *eye* à propos du présent du subjonctif. Quant à *ma* ou *mati*, nous y retrouvons le signe du passé Maya, p. ex. : dans *Uohelma* « J'ai su. » Mais ce *ma* du Yucatèque ne serait-il pas, à son tour, une abréviation de *mati* « Obtenu, atteint, » de *mat* « Obtenir, atteindre » qui ne s'est conservé intact, comme signe du passé, qu'en Tzendale ?

Maya forme ce temps exactement, comme le futur de l'indicatif en remplaçant l'auxiliaire *Bin* « aller » par l'auxiliaire *hi* qui ne semble autre chose que la 3e pers. sing. du prétérit du verbe *hal* « Etre. »

Aujourd'hui, sans doute, on ne rencontre plus cette forme *hi* isolée et pour « Il fut, » l'on devra dire *enhi* ; mais on ne saurait guère douter de son existence ancienne, car nous trouvons encore dans Beltran *ma hi* « il ne fut pas. » On voit que les Mayas n'étaient point absolument dépourvus d'un verbe substantif ou de quelque chose qui en tenait assez bien lieu, mais nous n'avons point à rechercher ici l'origine du verbe *h'al* ni sa signification primitive. Voici le paradigme de la conjugaison de l'imparfait du subjonctif.

Hi nacac en	« Je serais monté » « Que je sois monté »	*Hi nacac on*
Hi nacac ech		*Hi nacac ex*
Hi nacac		*Hi nacac ob.*

Le sens littéral de l'expression *hi nacac en* serait donc « Ayant été devant monter moi. »

PARFAIT PREMIER.

Identique en Maya à l'imparfait du même mode, avec cette seule différence que *hi* se trouve remplacé par *hiuil*. Ce dernier mot n'est que la forme dite *infinitive passée* du dit verbe *hal*. Régulièrement, elle devrait être *hiil*, mais

on a naturellement dû intercaler un *u* par raison d'euphonie. *Hiuil nacac en cuchi* « Que je sois monté » peut donc se rendre au pied de la lettre par « Fuisse ascensurus ego latum. »

PARFAIT SECOND OU PLUS-QUE-PARFAIT.

Le Zotzil l'obtient en préfixant la particule *ix* déjà vue à la finale *matiey* de l'imparfait; ex. *Pazan matiey* « Que tu fisses » et *Pazanix matiey* « Que tu eusses fait. » Le Maya ajoute *ili cuchi* à l'imparfait du même mode; ex. *Hi nacac en ili cuchi*; litt. « Fuit ascensurus ego auctum latum. »

FUTUR.

Est. en Maya, tout à fait semblable au futur antérieur de l'indicatif, avec cette seule différence que le verbe prend pour racine, non pas le radical simple, mais bien le participe futur en *c* et qu'on le fait précéder de l'auxiliaire *hi*; ex. *Hi nacac en ili cochom* « Que je fusse monté. » Du reste, ce que nous avons dit antérieurement suffira pour l'analyse de ces termes.

INFINITIF.

Quiché. Ce mode n'est guère employé dans les dialectes du groupe sud-occidental, et à peine peut-on dire qu'il s'y rencontre. Ximenes, notamment, nie absolument son existence en Quiché. De fait, il y est presque toujours rendu au moyen d'une périphrase et d'auxiliaires. Citons, p. ex. : *Ca vah qu'ilogox* « Je veux être aimé, » litt. « Nunc mea voluntas nunc diligor *ou* ego diligi, ego dilectus. »

Effectivement *Qu'ilogox* constitue la forme propre de l'indicatif présent. De même, pour *Qu'yvah x'ilogoxic* « Je voulus être aimé, » litt. « Je voulus, je fus aimé; » *Chi vah qu'inimaxic*, « Je voudrai être obéi. » C'est ainsi que le grec moderne a remplacé l'infinitif de la langue antique par le subjonctif et dit να θελω « Que je veuille, afin que je veuille » au lieu de θελειν. Nous ne conclurons point, à coup sûr, de cet exemple que le Quiché ait perdu l'usage de l'infinitif qui aurait été en vigueur au sein de l'idiome primitif dont il est issu.

D'ailleurs, si l'emploi de l'infinitif apparaît rarement en Quiché, il s'en faut néanmoins qu'il soit sans exemple. Nous le rencontrons notamment dans les phrases suivantes, extraites du *Livre sacré* par l'abbé Brasseur.

Qu'e rah akanic chu-vi ha « Ils voulaient monter sur les maisons; » *Qu'e rah akan chu-vi che* « Ils voulaient monter sur les arbres; » *Qu'e rah oc patul* « Ils voulaient entrer dans les cavernes, » etc.

Il est vrai que tous ces exemples tirés exclusivement de la conjugaison transitive ne prouveraient point, d'une façon absolument péremptoire, l'existence de ce mode à l'intransitif. Aussi, le savant abbé nous cite-t-il une autre forme d'infinitif, essentiellement intransitive, mais qui ne ressemble pas mal a un gérondif. On l'obtient en fesant préceder la racine verbale, de la particule génitive ou dative *chi*, laquelle se rapproche un peu, dans le cas présent, du *To* anglais. L'abbé Brasseur cite la forme *chi logonic* qu'il regarde comme parfaitement identique pour le sens à l'anglais *To love*. En outre, il existe, en Quiché, des formes intransitives qualifiées de *Supins*, telles que *Log ulogoxic* « Digne d'être aimé; » *log R'ilic* « Digne d'être vu » et qui mériteraient certainement d'être plutôt considérées comme infinitives. *Log ulogoxic* se pourra traduire litt. par « *Dignum sui videri*, digne de soi être vu » et il convient de la rapprocher quant au procédé de formation de la phrase *Log uau* « Digne du collier, du pouvoir souverain » dans laquelle *Au* « Collier d'or » (c'était l'insigne royal comme l'*Uraeus* en Egypte, la tiare en Chaldée, le bandeau en Macedoine, la pourpre à Rome, la couronne et le sceptre dans l'Europe moderne) ne joue certainement point le rôle de Supin.

Maintenant, devons-nous nous ranger de tous points à l'opinion de l'abbé Brasseur et reconnaître, pour de vrais infinitifs, les formes par lui données comme telles ? Nous ne pensons pas qu'il convienne de le faire, au moins sans quelques réserves. Sans doute, les formes en question rendent parfois littéralement notre infinitif, mais elles pourraient le plus souvent être considérées comme l'équivalent d'un participe, des modes désignés par les grammairiens latins sous le nom de Gérondif et de Supin. Ne l'oublions point, ce qui caractérise les dialectes agglomérants, tels

précisément que ceux du Centre Amérique, c'est la classification incomplète des parties du discours. Elles ne sont jamais ou presque jamais clairement distinguées l'une de l'autre et il ne faut point demander, à leur système grammatical, cette méthode rigoureuse qui fait la supériorité de celui des idiomes à flexion.

Quant au *ic* enclitique final, nous en avons assez parlé plus haut pour n'avoir point à y revenir ici.

Les particules servant à marquer les temps de l'infinitif sont, en général, identiques à celles que l'on emploie dans la conjugaison verbale. Peut-être y aurait-il exception pour une forme de passé dont il sera question à propos de la conjugaison transitive.

Lorsque le verbe substantif n'est exprimé qu'implicitement, c'est l'adjectif muni des particules conjugatives qui marque l'infinitif. Ex. : *Ca v'ah in utz* « Quiero ser bueno, » litt. « Je désire moi bon. » Il peut même prendre la particule *Ta* du subjonctif; ex. : *Ca v'ah Tiox oh-ta gemal* « Dieu veut que nous soyons humbles. » — *Ca v'ah at-ta utz* « Je veux que tu sois bon, » litt. « Je veux que toi bon, » — *C'ahauax chyvech yx-ta nimanel upixab Tiox* « Conviene que vosotros seais obedientes al precepto de Dios. »

On remarquera que le soi-disant infinitif du Quiché ne s'emploie guère que régi par des verbes impliquant volonté, désir, tels que *ah*, ou nécessité, tels que *Ahauax* « Oportet, es menester, » Mais *Ahauax* a pour caractère distinctif d'exiger l'emploi de la particule dative *chi* ou *chy* qui se place avant le pronom régi ou la racine verbale. C'est ce dont on peut juger par le dernier exemple que nous venons de citer. Les autres verbes ne comportent pas l'emploi de ce *chi*, du moins avec le verbe être sous entendu.

Mam. Le Mam nous offre les racines verbales en *em* et en *im* que nous avons déjà signalées dans *xtalem* et *xtalim*. Le radical en *em* s'emploie au présent, à l'imparfait et au futur de l'indicatif, ainsi qu'au présent et à l'imparfait du subjonctif. Celui en *im* est usité au parfait et au plus-que-parfait de l'indicatif. D'un autre côté, Reynoso nous donne la forme *xtalem* comme équivalent de l'infinitif espagnol « amar » c'est-à-dire d'un infinitif présent. Par contre, *xtalim* que l'on ne nous montre point isolé répondrait à un

passé du même mode. Ces deux formes n'auraient-elles point également la valeur de deux participes l'un du présent, l'autre du passé ? La chose est fort possible, assez probable même, mais le défaut de renseigments suffisants ne nous permet pas de trancher la question. Nous verrons plus loin la conjugaison transitive se distinguer de l'intransitive, spécialement par la chute de ce *m* final, dont l'origine semble, nous le reconnaissons, assez obscure.

QUÉLÈNE, MAYA et HUASTÈQUE. La forme primitive de ce mode, du moins pour le présent, dans tous les dialectes du groupe septentrional ou Mam-Huastèque, semble avoir consisté dans la racine suivie de la finale *el;* et cela pour la voix transitive, aussi bien que pour la voix intransitive ; ex. : en Quélène *Pazel* « Facere, facere hoc. » Le Huastèque donne parfois à l'infinitif présent, pour les deux voix, la finale *al;* p. ex. *Tahchial* « Faire, le faire. » Cela n'a rien de surprenant dans un idiome où la conjugaison est presque toujours la même, et pour le transitif et pour l'intransitif. En Maya, au contraire, l'emploi de la finale liquide paraît, nous l'allons voir tout à l'heure, soumis à des lois beaucoup plus compliquées. Du reste, dans cette langue, l'infinitif intransitif présente des formes variables suivant les règles propres à chaque conjugaison ou sous-conjugaison, dont nous avons parlé plus haut. Ainsi du radical *Cicil*, on formera *Cicilancal* « trembler » et non point *Cicilal* ou *Cicilil*, avec observation des lois de l'écho vocalique,

Quoiqu'il en soit, la voyelle précédant le *l* final est soumise dans certains cas aux règles de ce dit écho. Dans certains autres, elle paraît régie par une loi de dissemblance dont nous allons parler tout à l'heure, Parfois, enfin, lorsque cette voyelle est un *i*, elle reste invariable.

Il y a lieu à application de l'écho vocalique, lorsque le *l* final précédé de sa voyelle indique un substantif abstrait ; ex. : *Nohol* « Grandeur, » du radic. *Noh* « Grand ; » *Lobol* « méchanceté, » du radic, *Lob* « malus. » Précédé du *u* possessif, ce substantif abstrait s'emploie comme superlatif absolu ; ex. ; *Unohol* « Le plus grand, » litt. « Sa grandeur ; » *Utibilil* « Le meilleur, » litt. « Sa bonté. » Non pourvu de cet *u* préfixe, ledit substantif abstrait constitue l'infinitif de l'intransitif, car celui du transitif se trouve

formé, on le verra tout à l'heure, d'une façon notablement différente. Citons, p. ex. : *Nacal* « monter ; » *Cimil* « mourir ; » *Emel* « descendre. » Cette confusion entre les formes substantives et verbales n'est pas rare au sein des dialectes agglomérants et le Basque nous en offre un exemple bien frappant.

Dans ce dernier idiome, la finale *Te* ou *Tze* sert à composer des infinitifs aussi bien que des noms ; Ex. : *Sagartze* « Pommier » de *Sagarra* « La pomme » et *Laguntzea* « Accompagner, » de *Lagun* « Compagnon. »

Au contraire, il y a dissemblance vocalique, lorsque la désinence à *l* final sert à former des noms d'agents ; dans ce cas, l'on fait précéder la liquide en question d'un *u*, si la voyelle radicale du mot ou plutôt du participe présent est *a*,*e* ou *i*; ex. : *Ahɔa*, « donnant » et *Ahɔaul* « donateur ; » *Ahtzen* « nourissant » et *Ahtzenul* « nourricier. » Par contre, ladite lettre sera *i*, lorsque la voyelle fondamentale se trouve un *o* ou un *u*, ex. : *Ahpulil* « Porteur, » de *Ahpul* « Emportant ; » *Ahlohil* « rédempteur » de *Ahloh* « rachetant, » etc.

Enfin, si la désinence en *l* sert à marquer le nom défini ou collectif, le moyen employé pour faire quelque chose, l'endroit où gît un objet, la voyelle précédente sera invariablement *i* ; ex. : *Yanil* « La place où il y a » de *Yan* « Avoir, il y a ; » *Uchucíl* « Ce avec quoi l'on peut. » du radic. *Uchuc* « Pouvoir, » comme dans la phrase suivante » *Uchucil abotic appax tin yum* « Ce avec quoi tu peux payer mon père. » De même, dans les phrases suivantes *Uohel Batabil Pedro* « Je sais que le capitaine, c'est Pierre, » de *Batab* « Capitaine ; » *Uohel huntulil Dios* « Je sais que Dieu est l'être unique, » de *Huntul* « Unique ; » *Uinicil* « Humanité, » de *Uinic* « Homme. » Ne disons-nous pas par une métaphore analogue en français « L'homme est mortel « pour « Tous les hommes sont mortels ? » Cf. le Mam *Kimil* « Le mort, » du radic. *Kim* « mori. »

Quoiqu'il en soit, l'on voit que les dialectes du groupe septentrional ou Mam-Huastèque qui font un usage régulier de l'infinitif se montrent par là même très supérieurs à ceux du groupe méridional ou Pokome-Guatémalien, lesquels ne se trouvent pas dans le même cas. Entre tous les dialectes

septentrionaux, le Maya nous apparaît comme le plus parfait, sur ce point, puisque seul, il distingue nettement l'infinitif du transitif de celui de l'intransitif.

Dans cette désinence en *l*, comme dans celle en *c* où la lettre précédente varie suivant les exigences de l'écho vocalique, la voyelle joue évidemment le rôle d'une ligature euphonique. Il n'y a que la liquide qui soit une lettre radicale. Nous y verrions volontiers une simple abréviation du monosyllabe Maya *La* « Lieu, place, ici, celui-ci, ceci » d'où les formes composées ou dérivées *Laé* « C'est bien lui ; » *Laiil* « substance ; » *Laili* « même, de même nature ; » *Lailo* ou *Lélo* « Il, lui, le, » etc., etc.

L'infinitif intransitif du Maya forme son passé en ajoutant la finale *il* au passé défini de la 3ᵉ pers. sing. qui est en *i* ; ex. : *Naci* « Il monta » et *Naciil* « Etre monté. » La lettre précédant le *l* final doit toujours être un *i*, conformément aux règles de l'écho vocalique, puisque c'est cette même voyelle qui, forcément, termine le radical verbal.

Quant à l'infinitif futur du même idiome, on l'obtient en ajoutant la même finale *it* au *Bin* employé comme auxiliaire devant la racine verbale en *ac* ; ex. : *Bin nacac* « Il montera » et *Binil nacac* « Devoir monter. »

Disons un mot maintenant du prétendu infinitif futur du Tzendale, *Xpazonto*, litt. « pour faire moi, » indiqué par l'abbé Brasseur. Cette forme composée de la finale future *to*, de la préfixe temporelle *x* et du thême *Pazon* « Je fais » ne serait, en tout cas, qu'une forme infinitive tout spéciale, dans le genre des formes portugaises *Estarmosnos* « Nos esse ; » *Estardesvos* « Vos esse. » Mais nous devons faire observer que ledit abbé nous avait déjà donné précédemment *Xpazonto*, comme la 1ʳᵉ pers. sing. du futur de l'indicatif, et par le fait, elle n'est point autre chose.

GÉRONDIFS ET SUPIN.

Certaines des formes de l'infinitif Quiché données par l'abbé Brasseur qui les rapproche de l'infinitif anglais précédé de la préposition *to* mériteraient, sans doute, d'être rapprochées aussi des gérondifs latins.

Ce que Beltran, de son côté, qualifie de gérondifs et

supins en Maya, n'est autre chose que l'infinitif précédé au génitif du *U* préfixe possessive et, pour les autres cas, de la particule *Ti* déjà vue ; ex. : *U nacal* « De monter ; » *Ti nacal* « A, pour monter ; » *Naczabal* « Etre monté » et *Ti naczabal* « A, pour être monté. »

PARTICIPES.

L'étude des formes participielles au sein des dialectes dont nous nous occupons trouvera mieux sa place dans un mémoire sur la formation des mots, l'emploi des préfixes et suffixes, que dans le présent travail. D'ailleurs, comme nous venons de le dire, la distinction entre l'infinitif et le participe ne semble pas toujours très aisée à faire. Nous nous bornerons, en tout cas, pour aujourd'hui, à l'analyse de quelques formes indiquées, mais à tort par Beltran, comme constituant en Maya, de véritables participes. Ce sont, en réalité, plutôt des noms ou adjectifs verbaux que toute autre chose. Citons, p. ex., le prétendu participe présent et futur à la fois, *Ahnacal*. Comme s'il avait tenu précisément à faire sentir ce que son mode de classification offre de peu satisfaisant, notre auteur le traduit par « El que sube, el que subia, » *Ah*, en effet, est une préfixe marquant possession ; citons, p. ex. : *Ahbab* « rameur, » litt. « Qui domine sur l'écume » de *bab* « Spuma. »

Est-ce que nous dirons en français que notre mot *ascenseur* constitue un participe ? Les formes passées du passif telles que *Nacan* « Ce qui est monté, » *Tzolan* « Comput, ce qui est compté » auraient plus l'apparence des participes. Ce sont des termes rentrant à peu près dans la même catégorie que nos expressions françaises « Un *prêté*, un *reçu*, un *récépissé*, un *manger*, etc., etc. » Quant à cette désinence *an*, elle nous fait tout l'effet de n'être autre chose que le radical du verbe Maya *Anal* « Stare, adesse, » dont il a déjà été question.

(*A continuer.*) H. DE CHARENCEY.

LES ROIS PHUL ET TUKLATPALASAR II

DONT PARLE LE LIVRE IV, CHAP. XV, DES ROIS SONT-ILS UN SEUL ET MÊME PERSONNAGE?

(Suite.)

Le savant professeur de Berlin continue ainsi son argumentation : « C'est en Tuklatpalasar et en lui seul que se » vérifie ce que la Bible, Bérose et Ptolémée disent de Phul. » Selon la Bible, Manahen d'Israel et Azarias de Juda furent » contemporains de Phul; ils l'étaient aussi de Tuklatpa- » lasar selon les inscriptions de ce prince. »

A cette argumentation nous devons opposer les thèses suivantes :

1° D'après la Sainte Ecriture il est absolument impossible que Manahen et Azarias soient contemporains de Tuklatpalasar.

2° Les inscriptions de ce roi ne prouvent nullement la contemporanéité que l'on allègue.

Peu de mots suffiront à en faire la preuve.

Le texte sacré annonce de la manière la plus claire que la venue de Phul en Israel eut lieu au commencement du règne de Manahen. En effet au 4e livre des Rois Ch. XV, 16, 19 il est dit que lors de l'expédition de Manahen contre Tapsa, Phul roi d'Assyrie intervint, que Manahen lui paya 1000 talents d'argent *ut esset ei in auxilium et firmaret regnum ejus*, dit la Vulgate; et le texte hébreu *ad obtinere facere regnum in manu ejus.* (1) Manahen n'était donc pas encore affermi sur son trône; le peuple s'était soulevé contre lui. Or ce fait dut avoir lieu au commencement de son règne, selon les opinions des principaux interprètes, et peu après la prise de Tapsa où Manahen avait exercé des cruautés révoltantes.

(1) .להחזיק הממלכת בידו

Or Manahen monta sur le trône la 39e année du règne d'Azarias, c'est à-dire 51 ans avant la prise de Samarie (721); vers l'an 772. D'un autre côté Tuklatpalasar ne commença à régner qu'en 744, il ne pouvait donc paraître en roi d'Assyrie 28 ans auparavant, non plus que Manahen n'a pu être contemporain d'un prince parvenu au trône 18 ans après sa mort.

Il en est de même d'Azarias qui, d'après ce que nous venons de voir, devait être à la 39e année de son règne en 772 et ne règna que 52 ans. Sa mort survenue par conséquent en 759 ne permet pas de le faire vivre en même temps que le roi d'Assyrie, Tuklatpalasar.

Passons aux inscriptions assyriennes.

L'argument qu'on en tire est celui-ci : La Bible raconte que Manahen paya 1000 talents d'argent à Phul pour obtenir son appui, et les annales de Tuklatpalasâr comptent parmi les rois tributaires de l'Assyrie, un *Minhimmi samarinai* qui doit être sans doute notre *Manahen*.

Mais nous avons prouvé tout-à-l'heure que, d'après la Bible Manahen n'a pu être contemporain de Tuklatpalasar; Minihimmi des inscriptions fut-il donc le Manahen de la Bible, on ne pourrait rien en conclure. Tout au plus y aurait-il là un problème à résoudre. Pour nous la solution la plus vraisemblable est celle-ci.

Les Assyriens n'ayant eu aucun rapport avec le peuple d'Israël depuis trente-cinq ans, les scribes assyriens qui composèrent la liste des rois tributaires, sans se donner la peine de vérifier si Manahen règnait encore ou avait été remplacé par un successeur sur le trône d'Israël, continuèrent à enregistrer le nom de Manahen, ne doutant point qu'il ne fût encore vivant. Cette solution devient éminemment probable quand on se rappelle le peu de soin que mettaient parfois les scribes Assyriens à vérifier l'exactitude des faits qu'ils rapportaient.

Ainsi les annales de Salmanasar III appellent Jéhu *fils de Khamri* (l'Amri biblique) tandis qu'il n'était nullement fils de ce prince mais un de ses successeurs, fils de Josaphat et petit-fils de Namsi. Ne voit-on pas aussi les scribes Assyriens écrire que Sennachérib avait soumis les contrées lointaines des Mèdes dont ses pères n'avaient jamais entendu

le nom (Prisme Taylor Col. II 29); tandis que les inscriptions de Sargon, son père, parlent de ces peuples, non moins que celles de Tuklatpalasar II et de Salmanasar III, tous les deux antérieurs de beaucoup à Sennachérib.

Mais ceci est peu de chose encore; il y a bien mieux que cela. Si Manahen payait encore tribut en 737, il en résulte qu'il vivait encore 16 ans avant la prise de Samarie, tandis que Phacée, *son deuxième successeur*, était déjà mort l'an 4 d'Achaz, c'est-à-dire 18 ans avant la chute de la capitale d'Israël. Manahen eut donc vécu plus de 20 ans après sa mort. En outre si ce prince était encore en vie à cette époque, comme une autre inscription de 731 parle également d'Achaz, roi de Juda, il s'ensuivrait qu'entre Achaz et Manahen il ne se serait écoulé tout au plus que 6 ans. Or la chronologie biblique atteste qu'un espace de 18 ans sépare ces deux princes. Enfin comme Osée d'Israël est mentionné dans une inscription de 732, il faudrait pour que Tuklatpalasar eût été contemporain de Manahen qu'il eût régné 29 ans au moins (1 de Manahen, 2 de Phacée I, 20 de Phacée II, et 6 d'Osée). Or les annales d'Assyrie ne lui accordent que 18 ans de règne. Il faut donc renverser toute la chronologie la mieux établie et entasser les contradictions pour faire de Manahen le contemporain de Tuklatpalasar.

Mais on s'appuie encore sur deux fragments d'inscriptions de ce roi où il est question d'un *Asriau* ou *Azriau* lequel ne peut être, dit-on, que Azarias, roi de Juda, contemporain de Manahen, vu surtout qu'il est représenté non comme roi tributaire, mais comme guerroyant contre l'Assyrie.

Le passage démonstratif est surtout le commencement du 3e fragment où il est dit : Au cours de mon expédition, le tribut des rois...

3. ...*yau mat* Jahudai (du pays de Juda)

4. *Suriyau mat Jahudai*

10°... *au ikimu, udanninusuva.*

Nous n'insisterons pas sur l'état de dégradation de ces fragments qui ne permet guère d'en tirer une conclusion certaine.

Nous rappellerons seulement que MM. Oppert et Ménant

nient que *Azaria* puisse devenir *Azria* en assyrien et que par conséquent l'assimilation de ces deux noms est très douteuse. Mais nous ne voulons pas même profiter de cet avantage. Admettant qu'il s'agit réellement ici d'Azarias, nous n'en sommes pas moins obligé de soutenir que la lutte soutenue par ce roi eut lieu non sous Tuklatpalasar mais sous ses deux faibles successeurs. En effet, est-il possible de croire que ces princes tributaires aient négligé l'occasion que leur offrait le règne si faible des deux prédécesseurs de Tuklatpalasar et les divisions du royaume, et n'eussent tenté de se soulever que sous ce grand roi dont le renom retentissait dans toute l'Asie occidentale et cela après être restés 27 ans dans l'inaction, quand tout les invitait à tenter de secouer le joug ? Ainsi se justifie la chronologie biblique qui fait Azarias contemporain d'Assurdanil (770-752). Ainsi s'expliquent également les fragments de Tuklatpalasar. Ce prince vainquit et replaça sous le joug les princes qui s'étaient soulevés sous la conduite d'Azarias.

Cette interprétation explique parfaitement les fragments en question et, seule, le fait d'une manière satisfaisante, car jamais Tuklatpalasar ne dit avoir combattu Azarias lui-même. D'un autre côté, elle répond seule au texte de la Bible qui ne relate ni laisse même soupçonner une défaite du grand roi de Juda. — Bien plus, la présence d'Azarias parmi les rois vaincus par Tuklatpalasar est chronologiquement impossible. En effet, cette guerre entre les deux grands rois doit avoir eu lieu de 742 à 739, pendant que le monarque assyrien guerroyait à l'Ouest. Il s'en suit qu'Azarias aurait encore été en vie 20 ans avant la prise de Samarie. Or entre la mort d'Azarias et la prise de Samarie il s'écoula environ 38 ans (Joathan 16, Achaz 16, Ezéchias 6.) Azarias, dans l'hypothèse adverse, eut donc combattu 18 ans après sa mort. De la même manière, une inscription de 731 parlant d'Achaz, roi de Juda, il ne se serait écoulé entre ce prince et Azarias que 11 ans au plus, tandis que d'après la chronologie établie, il s'en est écoulé 16, occupés par le règne de Joathan, fils d'Azarias.

Nous pourrions encore signaler d'autres inconséquences, mais nous l'avons fait ailleurs et ces remarques suffiront pour le moment. Il est donc certain que les fragments de

Tuklatpalasar ne peuvent parler d'Azarias vivant et guerroyant à cette époque.

On fait valoir encore, avons-nous dit, l'autorité de Bérose. « Phul, dit-on, est appelé par Bérose, roi des Chaldéens. » Or ce titre convient à Tuklatpalasar qui régna réellement » sur la Chaldée et porte dans les inscriptions les titres de » roi de Babilu, de Sumir et d'Accad. »

S'il en était ainsi, l'argument, il faut en convenir, ne serait pas bien solide. Mais cela n'est point et les prémisses sont entièrement fausses. Ce n'est point Bérose, mais son abréviateur Polyhistor qui parle de la sorte comme l'atteste Eusèbe, dans sa chronique arménienne. Le vrai Bérose, au contraire, dans ses dynasties ne nous représente jamais Phul que comme roi d'Assyrie, d'accord en cela avec les Livres saints.

Il y a plus. Cela fût-il que l'on ne pourrait rien en conclure. Les historiens grecs donnent fréquemment aux rois assyriens le titre de roi de Chaldée et vice-versa. Pline (XXXVII, 16) en parlant de Bel, l'appelle *Assyriorum deum*. Et Isaïe lui-même confond les noms des deux pays, quand il dit : *Ecce terra Chaldaeorum, Assur fundavit eam* (XXIII, 13). Tous les rois d'Assyrie depuis Tuklat-Samdan jusqu'au dernier Assur-edil-ili purent être appelés rois de Chaldée parce que ce pays leur était soumis. Par conséquent, quoi qu'ait été Phul, il a pu être qualifié de la sorte sans erreur.

Les termes de *Polyhistor* ne prouvent donc rien en faveur de l'opinion qui confond Phul et Tuklatpalasar.

Il nous reste à examiner l'argument tiré du canon de Ptolémée.

Ce canon place à Babylone, entre 731 et 726, deux rois régnant simultanément *Por* et *Kinzir*. Or, dit-on, Por ne peut être que le *Phul* de Berose, le Tuklatpalasar de l'Assyrie. Et Schrader ajoute que l'existence de deux rois simultanés ne peut s'expliquer que si l'un d'eux est vassal, l'autre souverain suprême.

Il est évident que le premier argument est dénué de tout fondement. *Por* peut être un tout autre personnage que Phul. L'argument de Schrader ne se peut soutenir, car les listes royales ne mentionnent qu'un seul souverain à Babylone sous les successeurs de Tuklatpalasar, savoir ou le roi vas-

sal ou le suzerain assyrien ; jamais à la fois le roi vassal, et le suzeraiu Assyrien.

En outre, si *Por* était Tuklatpalasar, il aurait déjà dû être mentionné en 744, époque où il monta sur le trône (Voyez Menant, Annales, page 139). On argumente encore du nom inconnu de Kinzir pour soutenir qu'il ne pouvait être que le roi vassal de Babylone resté ignoré. Mais cette conclusion n'est point justifiée ; les Grecs altéraient tellement les noms babylo-assyriens qu'ils les rendirent méconnaissables qu'on se rappelle seulement Nadius, Jugeus, Aprodianus, etc. et l'on sera suffisamment édifié. D'ailleurs, Por n'est pas mieux connu que Kinzir et l'argument peut se retourner contre son auteur.

Au lieu de cette explication inadmissible, il est bien plus simple de penser que Tuklatpalasar partagea la Chaldée ou que l'un des deux rois mentionnés se fut associé l'autre.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter la supposition qui fait de *Por* le nom même de *Phul* persisé et transmis aux Grecs par la Perse; elle est trop improbable. Ce n'est point à la Perse que les Grecs et spécialement Ptolémée ont dû leur connaissance de l'histoire d'Assyrie. D'ailleurs le mot *Por* était du plus pur assyrien et même hébraïque. Comparez les noms des Limmus *Pur-ilu-ramanu*, *Pur-ilu-salkhe* et Esther C. IX. V. 24. *Por* d'après l'usage assyrien ne pouvait être que le premier élément d'un nom.

Reste le dernier argument du Docteur Schrader : « *Por* disparaît de l'histoire la même année que *Tuklatpalasar* ; il ne peut donc être autre que ce roi. » A première vue, il faut en convenir que cet argument est bien peu probant. Il le sera moins encore, si l'on considère que *Kinzir* disparut aussi la même année et que pour être conséquent il faudrait dire que *Tuklatpalasar* était à la fois et l'un et l'autre.

Notre application est des plus simples. A la mort du roi assyrien, un usurpateur chassa du trône les deux rois vassaux chaldéens. Comme Mardukbaladan, Suzub, Samulsumukin, et autres encore peut-être, s'étaient également emparé du trône. Notons surtout que Mardukbaladan commit son usurpation l'année même de la mort de Tuklatpalasar. C'est donc bien lui qui chassa Por et Kinzir.

Notre argumentation positive et négative nous conduit donc au résultat suivant.

Pul ou *Phul* n'est autre que Salmanasar IV, qui régna de 780 à 770 et qui porta, comme tant d'autres rois, deux noms différents. Cette opinion suffisamment justifiée est en outre d'accord avec la Bible spéciale (v. Paral. II, V. 24, avec la chronologie biblique et la tradition. Elle est en outre favorisée par les données de la chronologie assyrienne, qui nous montre Salmanasar faisant deux expéditions guerrières en 772 contre Damas, en 771 contre Adrak, ville placée sur les frontières du royaume d'Israël. C'est alors que Manahen implora son secours pour vaincre ses sujets révoltés. On s'est plu, il est vrai, à représenter Salmanasar IV comme un roi faible et de peu d'intelligence, parce que les tablettes en parlent peu. Singulière faiblesse que celle d'un roi qui fait chaque année une ou deux expéditions guerrières!

Je crois avoir accompli ma tâche. Si je n'ai pas fait une démonstration peremptoire, je crois du moins avoir rendu mon hypothèse éminemment probable puisqu'elle répond à tous lesdoutes et à toutes les données de l'histoire. (1)

G. MASSAROLI.

(1) Les lecteurs qui voudraient plus de détails sur cette question pourront consulter mon ouvrage: Phul è Tuklatpalasar II; Salmanasar V è Sargon, questioni assiro-bibliche. Roma 1882.

REVUE CRITIQUE.

Le LALITA VISTARA. — *Développement des jeux — contenant l'histoire du Boudda Çakya-mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*, traduit du sanscrit en français par PH. ED. FOUCAUX (1re partie). Paris, Leroux, 1844, pp. XXIV-416 in-4° — tome VIe des *Annales du Musée Guimet* imprimées à Lyon (avec 5 planches au trait et des vignettes dans le texte).

Nous n'entreprenons pas ici l'examen détaillé des mérites de la version nouvelle, faite par M. Foucaux, sur le texte sanscrit, d'un monument du Bouddhisme en son premier âge, que le même savant vulgarisait il y a trente-cinq ans par une version française de la traduction tibétaine. Il nous suffira de montrer à quel prix est parvenu à le mettre en lumière celui qui a pris la tâche d'ouvrir au public français les sources de la littérature bouddhique conservées en tibétain. Il est entré dans cette voie sur les conseils de l'éminent indianiste du collège de France, Eugène Burnouf, qui avait lui-même fondé sur l'analyse des livres sanscrits des cloîtres du Népal un travail capital concernant l'histoire du bouddhisme indien.

Qui voudra contrôler les deux publications portant le nom de M. Foucaux rendra hommage à la sagacité et à la patience qu'un semblable labeur exigeait de lui, et à la conscience littéraire avec laquelle il en a accompli toutes les parties. Cette fois, il avait sous les yeux le texte original d'une œuvre indienne, et il en a poursuivi la traduction avec contrôle du sens à l'aide de la version tibétaine qu'il avait tout d'abord explorée et reproduite en français. Hâtons-nous de dire que toutes les annotations sur le texte traduit sont réservées à une seconde partie de la même publication.

L'âge du livre semble mis hors de doute par les plus graves indices; on le reporterait à deux mille ans. Il est sorti, en effet, des légendes répétées et chantées autour du berceau de la religion du Bouddha, et il n'est pas trop défiguré dans les exemplaires recopiés et conservés hors de l'Inde. C'est la légende du solitaire de la race des Çâkyas, fondateur d'une religion qui devait se substituer sans violence à la religion brahmanique; les rédacteurs de cette légende ont admis l'empire des fictions plus anciennes, ayant un cachet véritablement indien, et ils ont fait mouvoir la personne du Bouddha dans l'immense cortège des divinités

du Brahmanisme, dont sa doctrine prêchée librement devait amener la déchéance.

Le *Lalita Vistara* est un des livres canoniques des Bouddhistes du Nord, et il a été de bonne heure porté jusqu'en Chine. Mais, bien qu'il n'y ait pas de document identique sous le même titre dans les écritures en pâli des Bouddhistes du sud, l'histoire du réformateur est dans quelques traités offerte sous les mêmes traits et avec la même couleur.

Que dire de la forme d'un livre aussi célèbre dans l'extrême Orient? Il se compose de prose et de vers; la prose sert à la continuité des récits, mais, si la rédaction en est d'ordinaire plus correcte, elle n'est pas antérieure aux textes poétiques qui ont le plus d'importance et d'intérêt. Bien des morceaux de prose, semble-t-il, ne font que relier les récits ou les monologues des *Gâthâs* ou «chants.» C'est le nom de tirades composées de stances de diverses mesures, dont les auteurs furent des bardes vivant à une époque assez rapprochée de Çâkya lui-même, et qui ont versifié dans le langage familier de leur temps les histoires formant la première légende du philosophe : de là des altérations grammaticales du sanscrit, inclinant vers le pâli et les idiomes pracrits. Cette origine du livre ressort à l'évidence de la version des *Gâthâs* dans le second ouvrage que nous devons à M. Foucaux. La lecture en est facilitée par coupe des stances fidèlement reproduites, et la traduction française est d'une assez grande limpidité pour nous laisser apercevoir leur improvisation par des bardes rompus à l'usage de la versification épique qui est mieux connue de nous par les poèmes sanscrits. Quoiqu'il y ait trop souvent surcharge dans le langage et l'exposition, il y a des chapitres du livre où l'on s'arrête volontiers à la peinture de sentiments vrais et de vues profondes sur la destinée humaine : ce sont surtout les passages où le naturel a pris tout à coup le dessus, comme s'il se dégageait de l'étreinte du sens mythologique. C'est ce qu'on verra, par exemple dans le tableau des résolutions qu'a dû prendre le Bouddha pour se détacher des liens de la famille et des attraits d'une vie princière avant d'embrasser le renoncement et les austérités de l'ascète (chap. XIII-XVII).

On estimera non moins haut le service rendu par M. Foucaux aux études asiatiques quand, dans un second volume, paraîtra le travail critique de cet orientaliste sur le texte sanscrit du *Lalita Vistara*. Il a basé sa version sur l'édition publiée à Calcutta dans la *Bibliotheca indica* de 1853 à 1877 (vol. in-8° de 575 pages); mais il a consulté de précieux manuscrits de Paris, qui lui ont fourni bon nombre de variantes dont il a voulu justifier le choix dans un mémoire spécial. Il n'a pas donné moins de soins à la rédaction de notes indispensables à l'intelligence d'un ouvrage plein de noms indiens, mythologiques et géographiques. Il a, d'autre part, préparé un glossaire renfermant les expressions particulières au sanscrit bouddhique et qui ont besoin d'être élucidées. Enfin,

il joindra à cet appendice une table analytique des matières qui rendra plus facile l'accès d'une composition originale du génie indien, qui fut une des bases de la propagande faite au profit de la religion du Bouddha. Quand on sait avec quelle fidélité les Tibétains font passer dans leur langue les ouvrages étrangers, il était juste naguère de remercier M. Foucauxd'avoir vulgarisé le premier par un labeur opiniâtre la version tibétaine du *Lalita Vistara*; mais aujourd'hui on doit lui faire honneur d'en avoir fourni la rédaction sanscrite, comme matière de recherches historiques et philologiques,aux savants qui poursuivent la critique du développement des religions orientales par la lecture des monuments. L'œuvre qu'il a lentement élaborée avec la conviction d'être utile restera pour lui un titre assuré à l'estime de ceux qui cultivent la science dans un esprit désintéressé en dehors des compétitions académiques. FÉLIX NÈVE.

EN ASIE. — KACHMIR et TIBET. *Étude d'ethnographie ancienne et moderne*, par OLLIVIER-BEAUREGARD. Paris, Maisonneuve, in-8°, II-144 pp.

En 1882-1883 a eu lieu, à la Société d'anthropologie de Paris une discussion fort intéressante sur l'ethnographie de l'Asie centrale entre MM. de Ujfalvy et Girard de Rialle d'une part, et M. Ollivier-Beauregard de l'autre Cette controverse a surgi à l'occasion des publications (1) et des communications (2) faites par M. de Ujfalvy à son retour d'un long et fécond voyage dans l'Himalaya occidental.

Dans le volume que nous présentons ici au lecteur, M. Beauregard a réuni trois notes lues à la Société d'anthropologie : elles ont respectivement pour objet la *valeur ethnique* des races du Dardistan, leur *origine mongole*, la *polyandrie* au Tibet et chez les Aryo-Hindous du nord de l'Inde. Enfin sous ce titre : *Un dernier mot à M. de Ujfalvy* l'auteur répond à certaines observations spéciales de ce dernier ethnographe.

Nous n'avons pas qualité pour intervenir dans le débat; nous voulons simplement faire connaître l'état de la controverse. Mais l'analyse du livre de M. Beauregard appellera une appréciation personnelle sur quelques points et on nous permettra de la formuler en toute liberté.

M. Beauregard, qui connait à fond les littératures orientales, a attaqué les résultats anthropologiques de M. de Ujfalvy relatifs aux Dardes comme peu conciliables avec les données des écrivains anciens. On appelle *Dardes* l'ensemble des populations qui habitent actuellement le

(1) Voir *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* (1882 et 1883), *Revue d'ethnographie* (mars 1883), *Deutsche Rundshau für Geographie und Statistik* (oct. 1882).

(2) *Aus dem westlichen Himalaya.*

vaste territoire sis au nord-ouest du Kachmir. Or M. de Ujfalvy confine les Dardes dans ce domaine et il voit en eux la race aryenne primitive de la haute Asie. M. Beauregard, au contraire, en fait des Mongols, originaires de la province chinoise de Kan-Sou où le colonel Prjévalsky les a vus chez eux.

Voici brièvement résumés les arguments de M. Beauregard. Le *Râdjatarangini*, poème sanscrit sur les origines du Kachmir, est muet au sujet des Dardes qu'on prétend ancêtres des Kachmiriens actuels. D'autre part les historiens chinois, d'accord avec les classiques Hérodote, Ctésias, Justin, Pline, Ptolémée, Strabon, Diodore, signalent comme occupant la région aujourd'hui nommée Dardistan la nation des Gètes et des Massagètes-Amazones. Or, « ces Massagètes et ces Gètes sont, de toute certitude, gens de race mongole » et les Dardes sont, « par origine, des congénères des Massagètes » : C'est ce que montre un témoignage très clair du *Rgya Tcher Rol Pa*, la version tibétaine du *Lalita Vistâra*. Donc, les Dardes ne sont pas les premiers peuples du Kachmir et ils descendent d'une race mongole.

On ne saurait nier l'importance des documents mis en œuvre par M. Beauregard; mais, à notre sens, son argumentation pour entraîner la conviction, devrait s'appuyer sur la valeur mieux établie, au point de vue ethnographique, des livres sanscrits et chinois auxquels l'auteur donne une créance illimitée. Ainsi en particulier le passage du *Rgya* est fort peu concluant et l'identité des *Youtchei* des historiens chinois avec les Gètes et les Massagètes des classiques a été révoquée en doute.

Mais M. Girard de Rialle a condamné « avec solennité », comme dit M. Beauregard, les conclusions de la thèse précédente. Dans sa seconde dissertation, M. Beauregard essaie de répondre à ces objections. La première critique, peu importante, porte sur le nom même des Dardes. M. Girard de Rialle veut à tout prix dire *Dardous*, comme on dit *Hindous*. En ce point nous sommes complètement de l'avis de M. Beauregard qui prouve à l'évidence la justesse du nom de *Darde*, surtout que le mot *Dardou*, d'après le major Biddulph, est une injure. M. Beauregard a certainement raison et sur toute la ligne en ce qui concerne la transcription de la syllabe sanscrite *ra* par le chinois *lo*.

Pour le fond de la question, si M. Girard de Rialle se défie, un peu avec raison d'après nous, de tous les témoignages des anciens produits par M. Beauregard, ce dernier a rencontré pour sa thèse de la provenance mongole des Dardes un auxiliaire autorisé dans le major Biddulph qui a pu pendant six ans étudier sur place et sur le vif les multiples tribus du Dardistan. Or, le major Biddulph ne compte pas moins d'une douzaine de castes ou de familles dans les divers cantonnements du Dardistan et il nous apprend aussi que la dénomination de *Dard* n'est franchement acceptée par aucune portion des tribus à qui elle est si libéralement prodi-

guée; que c'est à peine si, dans des circonstances particulières, elle est appliquée par une tribu à sa voisine. Voilà pour l'état présent des Dardes, mais leur passé? M. Biddulph pense que les Shins et les Bouroutes, qui constituent les quatre cinquièmes de la population darde sont Mongols d'origine. Cette conclusion est certes de nature à corroborer la thèse de M. Beauregard.

La troisième dissertation du livre que nous analysons est particulièrement intéressante. C'est une étude approfondie des causes de la polyandrie, cette étrange coutume, ou plutôt ce triste abus qui mène le Ladak et le petit Tibet à une ruine prochaine. M. Beauregard a retrouvé dans les épopées hindoues des traces nombreuses de cette pratique : ce sont les cinq maris de Krichnâ-Draupadi; Kounti en avait quatre; Mâdri. trois; enfin Gautamî posséda à la fois jusqu'à sept époux.

On le voit, l'ouvrage de M. Beauregard agite des questions d'un haut intérêt pour l'ethnographie de l'Asie centrale. C'est à ce titre que nous avons cru devoir le signaler au public lettré.

J. Vanden Gheyn.

A. Bergaigne. *Manuel pour étudier la Langue Sanscrite.* Paris, Vieweg, 1884, in-8°, XIII-336 pp.

Dans la composition de ce substantiel résumé, le savant professeur a eu surtout en vue les besoins de son double enseignement à la Faculté des lettres de Paris et à l'Ecole des hautes études. Ce n'est pourtant pas à ses élèves seuls que son ouvrage est destiné : il rendra les plus grands services à ceux qui, privés du secours d'un maître, cherchent à pénétrer les arcanes de l'indianisme et s'égarent si souvent faute de direction. Ces amateurs de bonne volonté sont malheureusement peu nombreux ; peut-être sont-ils pourtant moins clair-semés qu'on ne pense : isolés, inconnus, habitant loin des grands centres d'instruction, combien s'épuisent en efforts obscurs, dont la louable activité eût pu profiter à la science! En tout cas, la publication d'ouvrages à la fois élémentaires et littéraires, tels que celui de M. Bergaigne, est de nature à développer des vocations qui s'ignorent encore, et qui, dirigées au début par un guide aussi aimable que sûr, se dirigeront plus tard d'elles-mêmes, soit vers l'indianisme pur et l'interprétation des livres sanscrits, soit vers l'étude de la grammaire comparée, dont la grammaire sanscrite, grâce à la transparente clarté de ses formations même les plus compliquées, demeurera toujours l'indispensable préparation.

Il n'est personne qui, en étudiant les langues étrangères, n'ait été frappé d'une difficulté, manifeste surtout quand il s'agit d'un idiome aussi touffu, d'un style aussi étranger à nos habitudes que celui des écrits de l'Inde : pour bien se pénétrer des règles grammaticales il faudrait les étudier

dans leur application, les voir à l'œuvre, s'y rompre enfin en traduisant des textes; d'autre part, pour traduire il est indispensable de savoir la grammaire. Certains auteurs de manuels pratiques sortent de ce cercle vicieux en disposant les règles grammaticales, non dans leur ordre logique, mais dans l'ordre où il leur convient que les élèves les étudient, en appliquant à la traduction de textes gradués. Mais ce système a le grave les inconvénient de morceler la grammaire en menus fragments dont l'étudiant ne parvient pas à reconstituer l'ensemble, et ne peut guère satisfaire que ceux qui veulent apprendre rapidement à parler et à écrire une langue vivante. La combinaison de M. Bergaigne nous paraît résoudre le problème de la façon la plus heureuse : il expose dans l'ordre scientifique les principes de la grammaire, mais il ne les fait pas étudier dans l'ordre où il les présente. A la suite de chaque exercice, des annotations minutieuses renvoient aux parties de la grammaire que l'élève devra connaître avant de l'aborder : il voit ainsi en même temps la règle et l'application, et, après avoir traduit les 36 premières pages de la chrestomathie, il se trouve avoir analysé une à une, presque sans s'en douter, toutes les particularités de la grammaire élémentaire. Il ne lui reste plus qu'à la relire couramment d'un bout à l'autre pour en opérer la synthèse.

Ce qui facilite son travail, c'est l'art avec lequel sont choisis et gr- -dués les exercices du début. Les premiers morceaux sont suivis de nombreuses annotations : toutes les formes que l'élève ne connaît pas encore sont soigneusement analysées, mais il doit se rendre compte lui-même des autres, et naturellement, à mesure qu'il avance, les notes se font plus rares et plus brèves. Il en est de même pour les faits de syntaxe que n'explique pas l'usage du grec et du latin : la première fois qu'ils se présentent, on les lui signale; la seconde fois, on le renvoie à la première note; la troisième, c'est à lui de les reconnaître. Rien de plus difficile à composer que ces utiles manuels : si l'on facilite trop la tâche de l'élève, il marche sans réflexion et arrive au bout du livre sans avoir rien appris; l'abandonne-t-on à lui-même, il tâtonne, ne trouve rien, se décourage. M. Bergaigne a su heureusement éviter ces deux écueils : il nous guide sans nous tenir en lisières.

La chrestomathie, par laquelle s'ouvre le livre, comprend : 1° 222 sentences empruntées aux *Indische Sprüche* de M. Böhtlingk, mais disposées, comme je l'ai dit, dans l'ordre qui a paru le plus convenable pour l'étude rapide de la grammaire, choix et disposition raisonnés qui ont dû coûter beaucoup de temps et de travail à l'auteur; 2° l'*Enlèvement de Draupadi*, l'un des épisodes les plus célèbres du Mahâbhârata; 3° 100 stances extraites des trois centuries de Bhart*ri*hari; 4° enfin, le 5e acte de *Çakuntalâ*, c'est-à-dire la partie la plus dramatique et la plus touchante du chef-d'œuvre de la littérature hindoue. Le goût qui a présidé

à cette anthologie trahit, sous l'éminent indianiste, l'aimable lettré, le poète qui s'est révélé à nous dans sa récente traduction de l'œuvre de Kalidâsa (1). M. Bergaigne ne borne pas son ambition à nous enseigner la langue de l'Inde, il se flatte de nous en faire admirer le génie, et l'on ne sait ce qu'on doit le plus louer en lui, l'érudition, la conscience ou le talent.

Le lexique est très complet; les mots y sont tous rangés sous leurs racines respectives, en tant du moins que la racine en est connue. Cette disposition complique un peu au début la tâche de l'élève, mais exige de sa part un effort salutaire de réflexion, auquel il ne tarde pas d'ailleurs à s'accoutumer. Les quelques fautes d'impression ou négligences de rédaction inévitables dans une œuvre de ce genre, ont été relevées avec soin dans l'erratum.

La grammaire, bien qu'élémentaire, est parfaitement au courant des idées et des découvertes les plus récentes de la linguistique indo-européenne. C'est même la première fois, croyons-nous, que les théories néo-grammaticales sont appliquées avec autant d'autorité à l'étude particulière du sanscrit; car, à l'époque où a paru la *Grammaire* de M. Whitney (1879), elles n'étaient pas encore assez mûres pour y prendre place autrement qu'à titre de conjectures. M. Bergaigne est allé jusqu'à la théorie des racines dissyllabiques, bien qu'elle ne fasse, pour ainsi dire, que d'éclore. Qu'il nous permette toutefois de faire sur sa nomenclature une réserve de pure forme, réserve d'autant mieux justifiée que lui-même l'a prevenue en note. En remplaçant, comme de raison, la doctrine surannée du gu*n*a indien par celle des trois états de la racine (p. 261), il les désigne respectivement par les noms de *forme forte* (λείπ-ω), *très forte* (λοιπ-ό-ς) et *faible* (λιπ-εῖν). Nous avons employé ailleurs les termes respectifs : *état normal*, *fléchi*, *réduit* (2). Sans tenir outre mesure à cette terminologie, empruntée d'ailleurs en partie à M. de Saussure, nous la croyons préférable jusqu'à plus ample informé : elle a l'avantage, en effet, de faire ressortir cette donnée essentielle, que λειπ est l'état primitif et *normal* de la racine, état dont les autres formes ne sont que des modifications *accidentelles*, et surtout de ne pas laisser croire que λοιπ soit un *renforcement* de λειπ, ce qui nous ramènerait en droite ligne à la désastreuse théorie du gu*n*a.

Mais ce sont là des querelles de mots qui n'impliquent aucun désaccord dans le fond. L'ouvrage de M. Bergaigne contribuera puissamment, nous l'espérons, à propager les principes et les méthodes qui, dans ces dix dernières années, ont renouvelé la face de la science.

Douai, 3 juillet 1884. V. HENRY.

(1) A. Bergaigne et P. Lehugeur, *Sacountalâ*, drame indien traduit en prose et en vers. Paris, Jouaust, 1884, in-12.

(2) Notamment *Muséon*, I, p. 484.

Codex cortesianus. Manuscrit hiératique des anciens Indiens de l'Amérique centrale, photographié et publié pour la première fois avec une introduction et un vocabulaire de l'écriture hiératique yucatèque par *Léon de Rosny*. Magnifique in-folio de 49 p. (Introd.), 42 phot. et xxx p. Lexique. Paris, Maisonneuve et Cie 1883. Tiré à 85 exemplaires. Prix, 100 francs.

M. Léon de Rosny qui s'est fait un nom illustre par ses travaux sur les monuments chinois et japonais, a depuis quelque temps transporté son activité, en grande partie, sur un champ bien différent et non moins étendu, sur celui de l'Américanisme. Certes la nouvelle tâche qu'il s'est imposée n'est pas inférieure à l'ancienne sous le rapport de la difficulté, comme sous celui des connaissances et de la pénétration d'esprit qu'elle exige. Ce labeur est peut-être plus méritoire encore parce qu'il est plus ingrat et attire moins l'attention sur celui qui s'y livre. On sait combien peu de progrès on a fait jusqu'ici dans le déchiffrement des écritures ou plutôt des logogriphes des anciens Américains. Il y va cependant de l'honneur de la science de ne point laisser ces modes d'expressions de la pensée humaine se perdre inexpliqués. Une des principales causes du peu de succès des tentatives faites jusqu'ici c'est le nombre si restreint de monuments qui peuvent faire l'objet d'études comparatives. Aussi c'est une œuvre du plus grand mérite que de multiplier les éditions de manuscrits, inscriptions etc. tracés par les Indiens du Nouveau-Monde. C'est en même temps un travail des plus difficiles, car pour y réussir il faut saisir parfaitement la nature de ces signes et images bizarres qui tenaient lieu d'écriture à des groupes si nombreux d'êtres humains.

Aussi l'on admire sans réserve le zèle si éclairé qui a porté M. de Rosny à n'épargner ni frais, ni peines, ni veilles prolongées pour arriver à reproduire manu proprio ces intéressantes pages du Manuscrit dit *Cortesianus*. Cela nous a valu un excellent volume où 42 photographies splendides nous donnent le contenu complet du manuscrit. Même pour le profane qui n'y entend absolument rien il y a là une œuvre de luxe scientifique qui fera l'honneur de bien des salons et excite l'intérêt de tous ceux qui jettent un coup d'œil sur ce chef d'œuvre de savante patience.

Mais M. de Rosny nous donne autre chose qu'une œuvre de patience et d'habileté. Dans une remarquable introduction, le savant auteur décrit le manuscrit et discute la manière de le lire ainsi que la manière de compter le temps usitées chez les populations mayas. Nous ne pouvons qu'applaudir également au système qu'il déclare vouloir suivre dans le déchiffrement des hiéroglyphes américains et nous apprenons avec une vive satisfaction que d'autres travaux importants suivront immédiatement celui-ci.

Enfin un lexique de 242 formes et figures expliquées avec certitude ou probabilité termine cette magnifique publication. On pourra facilement y constater que la majeure partie des déchiffrements appartient au savant japonisant et que ses explications reposent sur des bases solides.

Nous ne pouvons donc que confirmer ici les éloges qui ont été donnés par les autorités compétentes à ses précédents ouvrages et exprimer le désir de voir les publications annoncées paraître le plus tôt possible. Elles formeront un nouveau titre à la reconnaissance du monde savant pour M. de Rosny. C. de H.

Les Ages ou soleils d'après la mythologie des peuples de la Nouvelle Espagne par le comte H. de Charencey, in-8°, pp. 124. Madrid. — *Vocabulaire Français-Maya*, par le même. Alençon 1884.

M. le comte de Charencey continue avec une activité étonnante à multiplier ses excellents travaux sur les langues et les croyances des anciens habitants de l'Amérique.

Il nous donnait naguère ces excellents *Mélanges américains* remplis de renseignements les plus précieux. *Le Muséon* publie de lui un travail aussi savant que remarquable sur la conjugaison Maya-Quichée et pendant ce même temps, il publie deux autres ouvrages non moins utiles à la connaissance des antiquités américaines. C'est d'abord le vocabulaire *Français-Maya* qui présente sous une nouvelle forme cet intéressant langage ; puis une savante monographie traitant des âges du monde selon les croyances mexicaines. L'auteur discute cette question avec beaucoup de compétence et de science. Il expose et discute divers systèmes, d'abord celui du *Codex Vaticanus* avec des représentations figuratives expliquées par Humboldts et l'abbé B. de Bourbourg, puis ceux du *Codex chimolpopoca*, de Motolinia et divers auteurs indigènes, enfin il traite de même les relations faites par les auteurs espagnols Cogolludo, Landa etc. des traditions qu'ils avaient recueillies de la bouche des indigènes. On le voit, c'est une œuvre de véritable et patiente érudition que nous donne M. de Chárencey, mais c'est mieux encore que cela car le savant auteur discute, compare et fait la lumière sur plusieurs points obscurs. Sa monographie rendra certainememt des services signalés à tous ceux qui s'occupent de ces choses ou s'y intéressent. L'auteur ne manque point de signaler les points de ressemblance qui existent entre les systèmes suivis en Amérique et ceux de l'extrême Orient ou même de l'Europe. Il y a là des coincidences bien remarquables.

C. de H.

Atlas archéologique de la Bible d'après les meilleurs documents anciens et modernes et surtout d'après les découvertes les plus récentes faites dans la Palestine, la Syrie, la Phénicie, l'Egypte et l'Assyrie, par M. L. Fillion, professeur au grand séminaire de Lyon. Grand in-4°, pp. III, 60 de texte, XCIII planches. Lyon 1883.

A côté des œuvres des hommes de génie qui font faire à la science des progrès aussi rapides qu'inattendus et ouvrent de nouveaux horizons, il en est d'autres dont le mérite pour être moindre n'en est pas moins considérable et dont l'utilité surtout ne saurait être trop signalée. Nous voulons parler de ces ouvrages qui font participer les lecteurs studieux en général aux résultats des découvertes les plus importantes. Ce sont là les auxiliaires les plus précieux de la science, c'est grâce à eux que les trésors scientifiques les plus riches ne restent pas la propriété exclusive de quelques privilégiés, mais que tout le monde peut en jouir et en tirer parti. C'est par ce moyen de propagation qu'une foule de jeunes gens laborieux mais placés dans des conditions défavorables, parviennent à pousser leurs connaissances jusqu'au niveau du jour et voient souvent se révéler en eux une vocation scientifique qui les placera plus tard au rang même des explorateurs et leur permettra des découvertes personnelles.

A tous ces titres, d'abord, nous ne saurions trop recommander à l'attention de tous ceux qui s'occupent des questions bibliques — et l'on sait s'ils sont nombreux — l'excellent ouvrage que publiait naguère M. le professeur Fillion.

Par la publication de son *Atlas de la Bible* il a rendu, sans contredit, aux études bibliques un service des plus signalés. Que de passages restés obscurs ou mal compris parce qu'on ne connaît pas exactement les traits de mœurs, les objets auxquels il se réfèrent ! Que d'idées fausses ont cours parce que ces faits et ces objets sont mal représentés à l'imagination de l'étudiant. Désormais ces erreurs, ces appréciations erronnées ne seront plus guère possibles. Son atlas à la main, l'étudiant verra se dérouler devant lui comme devant un miroir toutes les scènes, tous les faits auxquels les auteurs sacrés font allusion.

M. Fillion a scruté tout ce que la science a mis au jour relativement à la Palestine, la Syrie, la Phénicie, l'Egypte et l'Assyrie et en a mis la substance sous les yeux de ses lecteurs. Ce n'est point une simple compilation. Le savant auteur a étudié par lui-même les monuments découverts ; il y a fait un choix judicieux de matériaux et les a classés dans un ordre excellent. La section première s'occupe de la vie intime et de la famille, et là nous voyons successivement les principaux spécimens des vêtements et parures, des habitations, du mobilier, des meubles et objets employés pour le repos, des traits concernant les maladies, la

mort, les funérailles et le deuil. La deuxième partie, consacrée à la vie civile et sociale, nous donne tout ce qui concerne l'agriculture, la chasse et la pêche, les arts et métiers, les jeux, les monnaies, poids et mesures, les livres, l'administration de la justice, la navigation, les voyages etc. — La troisième partie traite de la vie politique; la quatrième de la religion. Le texte explicatif des planches est déjà un traité d'antiquités très remarquable.

Destiné aux étudiants des séminaires, l'atlas biblique de M. Fillion n'en convient pas moins à toute personne d'esprit cultivé. Tout y intéresse celui que l'humanité seule même intéresse. Il a sa place dans les salons des gens qui cherchent autre chose encore que les futilités du jour.

Nous le recommandons vivement à l'attention et des savants et du public lettré en général. Tous y trouveront plaisir et profit à faire.

C. DE H.

Δελτίον της Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος. Φεβ. 1884.
In Commission bei Carl Beck in Athen.

Le présent fascicule de cette Revue de la Société historique et ethnologique de la Grèce contient plusieurs articles d'une grande valeur pour les antiquités helléniques du moyen-âge, et pour l'étude des mœurs et des poésies populaires de la Grèce actuelle. M. Sakkelion, conservateur des Mss. de la bibliothèque nationale, y publie d'abord vingt-sept lettres d'un certain Léon, consul et patricien, (Λέων ὁ μάγιστρος), du dixième siècle, dont la plupart sont adressées à Symeon, gouverneur de la Bulgarie et à l'empereur Léon. Suit une épitaphe en vers de Joannes Eugenicus (datée le 17 août 1643) publiée par M. Em. Legrand, avec des notes de M. Politês. Le fascicule contient en outre un poème de Xourè sur les évènements d'Athos et Tenedos en 1807; la description d'un curieux scéau chrétien, portant la croix et une inscription lue par M. Lampaki, « ΣΥΒΕΡΟΥ ΟΙΚ[ος] »; des articles sur les antiquités chrétiennes d'Athènes (du prof. Zesios), de Nauplia (par le même), et de Patras (par M. Thomopoulos); plusieurs apologues dans la langue vulgaire (édités par M. Koryllos); des contes populaires athéniens (par Madame Kampouroglos); et quatorze chansons populaires du Péloponèse. — Voilà certainement une liste de travaux qui fait honneur au zèle et à l'érudition des membres de la Société hellénique.

Pour le philologue, il y a de spécialement intéressant d'abord une critique très importante de l'ouvrage de Fr. Blass *Ueber die Aussprache des Griechischen*, due à la plume de M. Th. Papa Dimitrakopoulos, qui est l'article le plus considérable de la Revue. Puis une esquisse de gram-

maire et de lexicologie de la langue vulgaire des *Phertakainoi* de Cappadocie, par E. Alektoridês. Le philologue y puisera plusieurs renseignements d'un grand intérêt pour l'étude comparative des idiomes indo-germaniques. Nous nous permettons d'y glâner quelques exemples, qui nous semblent d'une certaine importance pour l'étude des langues.

Voici d'abord la flexion du verbe *être* dans ce dialecte remarquable :

Présent	ἕν-μαι	ἕν-μεθε
	ἕν-σαι	ἕν-στε
	ἕν- ou ᾽νε	ἕν-ε (avec esprit rude).

Combinées avec des prédicats, certaines de ces formes se changent quelque peu, v. g. : καλό εἱμαί =καλός εἱμι (c'est-à-dire καλῶς ἔχω). Pour l'*imparfait* nous avons ;

ἤτομαι	ἤτομεσθε
ἤτοσαι	ἤτοστε
ἦτον	ἦταν

Non moins remarquable est la flexion du verbe ἔρχουμαι(= ἔρχομαι), qui fait à l'imparf. ἐρχότομε ; au futur νὰ ἔρθω ; à l'aor· ἦρθα ; et qui a aussi cette particularité que le χ dans le présent se prononce comme le *ch* anglais, v. g. : ἔρchεσαι, ἔρchεταί, ἔρchεσθε, devant la voyelle ε.

Le verbe τίθημι est représenté par la forme θέκνω de la racine augmentée θεκ.

La forme κάφτο = καίω retient dans une condition très accentuée le digamme de la racine καϝ.

νίσκουμαι = γίγνομαι, M. Alektoridês explique comme d'une racine renversée, νιγ-γιν. Peut-être est-ce [γε]νισκουμαῖ ?

δρκνῶ signifie « je vois ». Notre auteur rejette comme forcée la dérivation de la racine δερκ- ; et, comme M. Karolidês cite le mot comme employée dans d'autres parties de la Cappadocie sous la forme ῾ρκνῶ il préfère trouver dans le terme phertacinien la racine ὁρ-άω avec δ- prosthétique.

Dans le verbe ἀλμέγω = ἀμέλγω, et le substantif ἀλμεχτήρ, vase dans lequel on trait le lait, on a un exemple bien intéressant de métathèse.

ὄνομος = ἄνεμος.

θεγὸς = θεὸς. On peut comparer ὠυγὸ = ὠὸν.

δζειά, au contraire, n'est autre chose que le θειά, donné comme titre aux dames, précisément comme chez Homère.

εττός, εττά, εττό représentant οὗτος, αὕτη, τοῦτο.

Le verbe grec θεωρῶ pren la forme θωρῶ, qui n'a rien à faire avec ὁράω, puisque dans le dialecte pontique on a θερῶ. A Silla on a σωρῶ, comme aussi σοὸς = θεός.

νησ̱ια = πῦρ, et à Silla ἥσ̱ια ne doit être autre chose que ἑστια.

On a douté si le nom Stamboul était dérivé d'Islam-pul (ainsi Hammer) ou du grec εἰς τὴν πόλιν. Que la dernière dérivation soit seule exacte, c'est ce que prouve la parallèle στηγῆ = γῆ, c'est-à-dire εἰς τὴν γῆν, qui se trouve à côté de Στημπόλη, nom de la cité.

Le nom de Jérusalem est des plus remarquables, Xρ̦ιστὸ.

Si βαβὰ signifie « papa », μαμμᾶ veut dire « du pain ».

Voici quelques formes intéressantes pour la phonologie :

γιατόνι de διάτονος; ναῖκα = γυνή (de l'acc.); λίμλη = λίμνη; πατινή = φάτνη. tachὺ = αὔρ̦ιον, et τᾶλλτachῦ, peut-être de χθές?

Entre les mots dérivés du latin et du français, on peut citer βιλή = virilia; βουβά, « eau ». de *bibo*; βουρ̦δὸν = burdo; καλδεύω, γαλγεύω, καββαλκεύω = monter à cheval, chevaucher, de *caballus*; κάστρο = πόλις; κοκκονιὸ = coq.

Pour νεννὲ, grand'mère, vieille dame, on peut comparer l'it. nanna.

Il nous semble que μορ̦μὸρ̦ = tombeau (à Ṣilla λημόρ̦ι), n'a rien à faire avec *mors*, mais qu'il est tout bonnement *memoria*.

On verra par les indications que nous venons de donner que les abonnés du Δελτίου n'ont qu'à se louer de cette excellent publication vraiment sérieuse et intéressante.

L. C. CASARTELLI.

Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni. par A. de Cara Prato, 1884, 414 pp.

« Qu'il serait à souhaiter, s'écrie M. Müller, que nos savants fissent quelques études juridiques pour apprendre à distinguer au moins ce qui est probable de ce qui est certain ! Quel avantage pour eux, s'ils étaient forcés parfois de parler devant un jury, composé de simples bourgeois en sorte qu'il leur fût nécessaire d'apprendre l'art — ou plutôt de ne pas craindre l'ennui — de présenter sous la forme la plus simple possible les points les plus compliqués et les plus difficiles (1). »

Les vœux du savant professeur ne sont hélas ! pas faciles à réaliser. C'est bien regrettable. Il faut savoir d'autant plus gré aux savants qui sans y être contraints par les rudes exercices que leur souhaite M. Müller, s'efforcent de rendre accessibles à tous les esprits cultivés les résultats de leurs pénibles recherches. Mais la nature est rarement prodigue de ses dons : le savant restera le plus souvent obscur et ennuyeux; de son côté le vulgarisateur est d'ordinaire superficiel et dangereux. Il n'en est pas ainsi de M. de Cara, qui s'est donné la peine de présenter sous une forme facile les résultats des nombreux travaux relatifs à la science des religions. Il a fait plus. Soumettant les théories

(1) *Essays von Max Müller*, I p. 129.

souvent contradictoires des savants à une critique impartiale et approfondie, il a mis le lecteur à même de juger de leur valeur relative.

L'*Esame critico* de M. de Cara est une véritable instruction judiciaire où les théories, soit générales, soit particulières sont exposées avec lucidité et exactitude et discutées avec une logique rigoureuse par les représentants les plus illustres des parties adverses. Il est vrai que les jugements de l'auteur sont toujours fixés d'avance par ses convictions religieuses, et la discussion a simplement pour objet de montrer que la science des religions n'a su entamer en aucun point les fondements de la religion révélée. Le moyen qu'il emploie consiste dans le plaidoyer *scientifique* dont nous venons de parler et qui communique à son œuvre un mérite de premier ordre au point de vue de la science. C'est à ce titre que nous le présentons aux lecteurs du *Muséon*.

Les mérites exceptionnels de ce livre ressortiront suffisamment de l'analyse qui va suivre, et où nous tâcherons de mettre en relief les grandes lignes du débat. L'auteur aurait pu lui-même les accentuer davantage. Avant d'entreprendre un long voyage, on aime de connaître les lieux où l'on pourra prendre haleine.

Les premiers chapitres sont consacrés à une revue de la science linguistique. L'auteur s'attache particulièrement à montrer que si, dans ce siècle, les catholiques ont été peu actifs dans la culture de cette science, ils sont loin cependant de lui être hostiles. Le chapitre VII est consacré à Jacolliot dont le charlatanisme sectaire et déloyal n'a pas peu contribué à faire naître des préjugés défavorables contre la linguistique, et surtout contre la science des religions.

Mais c'est dans les chapitres suivants que se trouve le véritable intérêt de l'ouvrage. L'auteur passe successivement en revue tous les travaux relatifs à l'histoire et à la science des religions. Ces études, dans leur forme actuelle, ont leur point de départ dans la mythologie aryenne comparée.

Le sanscrit avait amené la démonstration de l'unité linguistique et ethnologique des peuples de l'Europe, de l'Inde etc. De là on conclut fort justement à l'unité religieuse du peuple âryen primitif. C'était le temps où une connaissance imparfaite des Védas faisait attribuer à ceux-ci une antiquité exagérée, et un caractère de poésie spontanée et naïve, dont les admirateurs deviennent tous les jours plus rares. L'étude de la mythologie védique, dans ces circonstances, dut paraître un objet de la plus haute importance. M. de Cara expose d'une manière concise, mais lucide et rigoureuse les diverses théories imaginées pour l'expliquer : le système solaire de M. Müller, le système météorologique d'Ad. Kuhn. Le système mixte de Sayce, se rattache aux deux premiers par la grande influence qu'il attribue au langage dans la formation des religions, et en particulier, des mythes. Il s'occupe ensuite du système

psychologique de Fiske, et du système optique de Clermont Ganneau. La critique des travaux mythologiques commence au chapitre XX; elles s'appliquent spécialement aux systèmes linguistiques.

Une grave présomption contre la vérité de leurs principes, c'est le désaccord complet de ceux qui les appliquent. Ce désaccord est tel qu'on peut à bon droit le comparer aux résultats disparates de ceux qui ont travaillé au déchiffrement des inscriptions étrusques. Il n'y a là rien d'étonnant si l'on considère que l'étymologie, fondement de ces systèmes, est une science pleine d'incertitude; appliquée aux noms propres, elle rappelle plus souvent l'art du devin que l'étude du savant. Au reste l'école linguistique a contre elle des difficultés fondamentales. C'est d'abord qu'elle ne peut s'appliquer qu'à une humanité toute différente de nous-mêmes. En second lieu elle part d'un fait extrêmement contestable, à savoir que le Rig-véda représente la religion à l'état primitif. Les travaux de M. Bergaigne, quelle que soit du reste la valeur de sés théories, ne permettent plus de parler de la sorte. M. de Cara fait ressortir ensuite l'abus qu'a fait l'école linguistique de l'analogie et le peu de compte qu'elle tient de l'histoire. Il consacre un chapitre spécial aux excès de ce qu'il appelle la mythomanie.

Après une critique aussi approfondie et aussi convaincante, il semble que l'auteur puisse refuser aux mythologues le droit d'appliquer leur système aux origines mêmes de la religion. C'est un point que le plus illustre d'entre eux, M. Müller semble accorder dans le texte cité p. 150. Néanmoins M. de Cara s'attache à montrer directement que ni le philosophie, ni les faits ne permettent de faire dériver les religions du mythisme.

Dans les chapitres XXXI et XXXII l'auteur s'occupe du fétichisme comme forme primitive de la religion.
chez Philon, chez Platon et chez saint Jean.

Ce livre est écrit du point de vue d'une orthodoxie stricte, comme dit l'*Academy*, mais la savante Revue anglaise reconnaît qu'au point de vue critique, il peut rendre de grands services aux savants. L'auteur en effet n'y décide aucune question d'autorité. Il combat les opinions, qu'il déclare fausses *a priori*, par des procédés scientifiques, laissant parler d'ordinaire des savants de premier ordre. « C'est une histoire impartiale de ce qui a été fait dans ce nouveau champ de recherches (1) »

Th. Culmet.

(1) *The Academy*, 8 mars 1884.

Le cycle mythologiqne irlandais et la·mythologie celtique, par D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. Paris, E. Thorin, XII, 410 pp.

L'éloge de M. d'Arbois n'est plus à faire. En lui confiant la chaire de littérature celtique au collège de France, et en l'admettant au sein de l'Institut, la France a rendu un hommage éclatant aux mérites de l'éminent celtiste.

Le présent volume est le second de son « Cours de littérature celtique. » Il sera accueilli avec reconnaissance par tous ceux qui s'intéressent aux études d'histoire religieuse. Sous ce rapport l'ouvrage de M. d'Arbois comblera en bonne partie une lacune regrettable. La sombre religion des Druides n'était connue jusqu'aujourd'hui que par un petit nombre de textes classiques et des travaux de détail sur les inscriptions gauloises et sur les antiquités irlandaises. Le livre de M. d'Arbois nous donne un aperçu complet des récits fabuleux de l'Ile verte.

Le cycle mythologique irlandais est formé des·récits relatifs aux émigrations, aux déluges et aux batailles mysthiques.

Dans son exposé des traditions mythologiques de l'Irlande l'auteur prend pour base une composition abrégée du onzième siècle, dont il complète et contrôle les assertions à l'aide de divers auteurs tant irlandais qu'étrangers. Il poursuit ces traditions dans leurs développements et leurs transformations dues à l'influence du christianisme. D'après ces documents, l'Irlande fut d'abord peuplée par la race de Partholon : ici se place l'exposition des doctrines celtiques sur l'origine de l'homme et du monde. Ces premiers habitants eurent à lutter contre les Fomôré, les divinités des ténèbres et de la mort. La race de Partholon s'éteignit complètement; elle fut remplacée par celle de Némed. Elle eut comme la précédente à combattre les Fomôrés, qui lui firent subir une domination tyrannique. La troisième race fut celle des Fir-Bolg, qui occupaient l'île lorsque les ancêtres des Irlandais y abordèrent.

Ils semblent avoir été les associés des Fomôré. La quatrième race fut celle des Tüatha Dê Danann, c'est-à-dire la nation du dieu de Dana. Ceux-ci viennent du ciel, tandis que les races humaines viennent de l'Espagne, le séjour des morts. Ces dieux vainquirent les Fir-Bolg et leurs alliés les Fomôré. Le résultat fut le partage de l'île.

Une nouvelle querelle amena l'émigration des Fomôré dans l'ile des morts. La dernière invasion fut celle des fils de Milé, ancètre des Irlandais. Dans les derniers chapitres l'auteur nous fait connaitre en detail les dieux appartenant à la classe des Tüatha Dê Danann.

Telle est d'après les traditions irlandaises l'histoire des origines divines et humaines. Mais M. d'Arbois ne se contente pas d'exposer les faits, il s'efforce de les interpréter. La succession des quatre races préhistoriques est comparée à celle des quatre races humaines qui peu-

	GROUPE SUD-OCCIDENTAL							
	GUATÉMALIEN						CAKGI	PO
	Dial. Quiché		Dial. Cakchiquel		Dial. Zutuhil			
	Forme consonnente	Forme vocelique	Forme consonnante	Forme vocalique	Forme consonnante	Forme vocalique		Forme consonnante
SING. 1ᵉ p.	*Ca nulogoh* «Je l'aime»	*Cavoyobeh,* « Je l'attends. »	*T'inlogoh, tan t'inlogoh* «Je l'aime»	*Ti veuah, tan ti veuah* « Je le cache. »	*T'inganeh, can t'inganeh,* « Je le chéris. »	*Ti vahilah, can ti vahilah,* « Je le compte. »	*T'intzibac,* «Je l'écris.»	*N'ulocoh,* « Je l'aime.
2ᵉ p.	*Calogoh*	*Cavoyobeh.*	*T'alogoh, tan t'alogoh.*	*T'aveuah, Tan t'aveuah.*	*T'aganeh, can t'aganeh.*	*T'avahilah, can t'avahilah.*	*Atzibac, t'atzibac.*	*N'alocoh*
3ᵉ p.	*C'ulogoh*	*Ca Royobeh*	*T'ulogoh, tan t'ulogoh*	*Ti veuah, tan ti veuah*	*T'uganeh, can t'uganeh.*	*Ti rahilah, can ti rahilah.*	*Cutzibac?*	*In rulocoh*
PLUR. 1ᵉ p.	*Ca kalogoh*	*Ca koyobeh*	*Ti kalogoh, tan ti kalogoh.*	*Ti keuah, tan ti keuah*	*Ti kaganeh, can ti kaganeh.*	*Ti kahilah, can ti kahilah.*	*Catzibac, gatzibac.*	*In kalocoh*
2ᵉ p.	*Qu'ylogoh*	*Qu'yvoyobeh.*	*T'ylogoh, tan t'ylogoh*	*T'yveuah, tan t'yveuah*	*T'yganeh, can t'yganeh*	*T'yvahilah, can t'yvahilah.*	*Etzibac*	*N'alocohta*
3ᵉ p.	*Caquelogoh*	*Ca coyobeh*	*Ti quilogoh tan ti quilogoh.*	*Ti queuah, tan ti queuah.*	*Ti quiganeh can ti quiganeh.*	*Ti cahi'ah, can ti cahilah.*	*Itzibaceb.*	*In kilocohta*

GROUPE NORD ORIENTAL

QUÉLÈNE			MAYA					HUASTÈQUE
Dial. Zotzil		Dial. Tzendale	Forme vocalique		Forme consonnante ou normale		Forme verbisée	
Forme consonnante	Forme vocalique		1° pure	2° mixte	A radic. non terminé en *n*	A radic. terminé en *n*		
Ghpaz « Je le fais. »	*Ghcal,* « Je le dis. »	*Qpaz,* « Je le fais. »	*Uohel* « Je le sais. »	*Ualic, Ten ualic, ten alic, tenciin ualic, ten c'ualic.* « Je le dis. »	*Ten cambezic* ou *Ten cambzic* « Je l'enseigne, je l'instruis. »	*Ten mentic.* « Je le fais. »	*Ten bataben.* « Je suis un chef. »	*Nana utahchial, nana intahchial.* « Je le fais. »
X'apaz	X'*avval, x'aval.*	*X'apaz.*	*Auohel.*	*Aualic, Tech aualic, tech alic, techciin avalic* ou *alic, tech c'in aualic* ou *alic, Tech ca'ualic* ou *c'alic.*	*Tech cambezic* ou *cambzic.*	*Tech mentic.*	*Tech batabech.*	*Tata atachial* ou *ittahchial.*
Zpaz	X'*al.*	*Zpaz*	*Yohel.*	*Yalic, lay yalic* ou *alic, lay ci, in ualic,* etc.	*Lay cambezic, lay cambzic.*	*Lay mentic*	*Lay batablo*	*Yaya intahchial.*
Ghpaztic	*Ghcaltic.*	*Qpaztic*	*Caohel, cohel.*	*Calic, Toon calic, Toon c'alic,* etc.	*Toon cambezic, toon cambzic.*	*Toon mentic.*	*Toon batabon.*	*Huahua yatahchial.*
X'apaztic	*X'avvaltic x'avaltic.*	*x'qpazic*	*Auohelex*	*Aualex, Teex alic* ou *aualic, teex c'in aualex* ou *alic,* etc.	*Teex cambezic* ou *cambzic.*	*Teex mentic.*	*Teex batabex.*	*Xaxa yatahchial*
Zpaztic.	*X'altic.*	*Zpaz, Yac zpaz.*	*Yohelob.*	*Yalob, loob yalic, loob cin yalic,* etc.	*Loob cambezic* ou *cambzic.*	*Loob mentic.*	*Loob batabob.*	*Baba tachial.*

plèrent la terre avant la race actuelle, d'après Hésiode. L'auteur n'hésite pas à assigner une origine commune aux deux conceptions. Il y a certes des points de contact, mais les dissemblances entre les deux fables sont bien plus nombreuses et tellement fondamentales qu'on se demande si l'œuvre du savant professeur avait beaucoup à gagner à ce rapprochement qui y tient tant de place. En Grèce toutes les races sont créées par les divinités du brillant Olympe; C'est Zeus, le dieu-lumière qui fixe leur sort. Dans l'Irlande, les races humaines viennent du pays des morts; la quatrième race représente les divinités olympiques du système grec. Dans les combats des hommes et des dieux contre les Fomôré, l'auteur ne voit autre chose que la version irlandaise de l'antique combat du principe lumineux contre le principe des ténèbres. Sur ce point, il adopte sans restriction les théories de l'école mythologique, et leur accorde une importance prépondérante, presque exclusive dans l'interprétation des fables irlandaises. Il nous paraît que l'œuvre de M. d'Arbois ne pouvait que perdre en se rattachant d'une manière aussi absolue à un système aujourd'hui bien ébranlé (1). L'étude anthropologique de l'Irlande préhistorique serait peut-être plus fructueuse pour l'explication rationnelle de ses légendes.

Les comparaisons avec la religion védique ne sont pas non plus toujours fort heureuses. On n'apprendra pas sans étonnement que Varuna, Yama et Tvash*t*ar sont trois formes d'une même idée, et qu'Indra est le fils de cette triple divinité.

Malgré ces défauts, l'ouvrage de M. d'Arbois sera éminemment utile à ceux qui s'occupent d'histoire religieuse. Signalons encore à ce point de vue les renseignements autorisés qu'il nous donne sur le panthéisme et le naturalisme des Celtes, sur leurs idées relatives à l'immortalité de l'âme, sur les sacrifices humains et le culte du serpent.

PH. COLINET.

(1) Voir pour la mythologie grecque, Vandengheyn, le mythe de Cerbère; pour la religion éranienne, de Harlez. Les origines du zoroastrisme, Journal asiatique, 1879; pour l'ensemble de la question, de Cara, Esame Critico, etc.,

VARIA.

UNE EPOUSE MOURANTE A SON EPOUX.

Sonnet de TEBALDEO. *poète italien du* XVI[e] *siècle*; *traduit en persan moderne* *par M. le professeur* GIUSEPPE BARONE (1).

SONETTO.

Parte dell'alma mia, caro consorte,
Che vivrai dopo me qualche anno ancora,
Tempra tanto dolor, sfrenato e forte.

Il vederti attristar m'è doppia morte;
E, se pur pianger vuoi, deh! fa dimora
Tanto che il spirto se ne voli fuora,
Ch' esser già per uscir sento a le porte.

Al mio partir, sol ti domando un dono
Che servi fede al nostro casto letto,
Che in la mia verde età freddo abbandono.

E, perchè accade pur qualche dispetto
Tra consorti talor, chieggio perdono,
Jo vo : rimanti in pace, in ciel t'aspetto.

TRADUCTION.

Zeni mus' rif be mut chi zug' ra mi gôft.

Nezmi s'a'ri itali Tebaldehi s'anzedehumi zemaneh pes 'isui. Chi on ra Jusuf Barun ez zebani itali be zebani parsi tergimeh numud.

Ei zug'i hemkhaneh qismi g'anem
Chih zi pesem c'and sal is. an khvai zest
Gêr kvai chih bimirem be os'ti rast
Chah c'endan zurmend u s'erzeh elem.

Didet melul du bar merg mera st
Oh mechthi chun eger tuz girist
Ta mipered g'anem qiud gusist
Chih echnun danem fi resten be derhast.

Be refti men telebemet heman
Chih bisteri man pach vefa pai
Chih der nimi 'umrem hilem bedihan.

Ve zira mi resend benuz 'enai
Chahi 'efu g'uiem mian zug'an
Der osmani tazem besulh tu pai.

(1) Le manque d'espace nous oblige à remettre au numéro suivant une intéressante notice biographico-bibliographique sur Tebaldeo que nous a envoyée M. le professeur G. Barone.

QUELQUES MOTS SUR LE MATHÉMATICIEN SLUSE

ET SES LETTRES INÉDITES A PASCAL.

(Communication faite à la section de mathématiques du Congrès des sociétés savantes à la Sorbonne, le jeudi 17 *avril* 1884*).*

MESSIEURS ET HONORÉS COLLÈGUES.

Dans un pays voisin et ami du nôtre (pays qui a un grand air de famille avec la France, mais qui n'est pas tout-à-fait la France), les sciences mathématiques sont fort en honneur; elles y sont cultivées avec succès par une phalange d'élite, en tête de laquelle marche un Parisien, ancien répétiteur à l'école polytechnique, M. Eugène Catalan, professeur à l'Université de Liége et membre associé de l'Académie royale de Belgique. Un des élèves les plus distingués de M. Catalan, devenu son collègue à l'Université de Liége, M. Charles Le Paige travaille, pendant les vacances de Pâques, à terminer un important ouvrage sur Sluse, l'ami et le correspondant de Huygens et de Pascal. Cet ouvrage sera publié dans le *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche* du prince Balthasar Boncompagni, recueil bien connu de tous les amis des sciences en Europe.

Sluse fut certainement l'un des hommes les plus remarquables de son temps et de son pays; mathématicien, physicien, astronome, orientaliste, théologien, historien et érudit, il se montra en même temps un administrateur habile et intègre. N'est-il pas étonnant que nos dictionnaires de biographie universelle ne fassent aucune mention d'un nom illustre à tant de titres?

En attendant la publication d'une biographie complète, voici quelques renseignements authentiques et puisés aux sources, qui m'ont été communiqués par M. Le Paige lui-même.

René-François de Sluse naquit à Visé, petite ville du pays de Liège, le 2 juillet 1622. Après avoir étudié quelque temps à l'Université de Louvain, il se rendit à Rome, où il fut proclamé docteur en droit le jeudi 8 octobre 1643. Pendant dix ans encore, il continua de séjourner à Rome et s'y livra à l'étude des langues orientales et des mathématiques. Chanoine de l'église collégiale de Visé, il renonça à sa prébende lorsqu'il eut reçu un canonicat de l'église cathédrale de St-Lambert de Liège, par bref du pape Innocent X, en date du 8 des ides d'octobre 1650.

De retour dans sa patrie, Sluse ne tarda pas à être nommé membre du Conseil privé par Maximilien-Henri de Bavière, évêque de Liège, puis conseiller de tous les conseils de la ville. Abbé d'Amay en 1666, il devint vice-prévôt de la cathédrale et chancelier du prince-évêque.

Le 16 avril 1674, il fut élu membre de la société royale de Londres.

En 1659, il avait fait paraître son livre intitulé : *Mesolabum*, au temps même où Pascal publiait la solution du problème de la cycloïde. En 1668, il donna une nouvelle édition du *Mesolabum*, augmentée de « Mélanges d'analyse géométrique. » C'est dans cet ouvrage que, sur le conseil du P. Jaquemet, de l'oratoire, professeur à Vienne (Dauphiné), le P. Reyneau, professeur à Angers, se nourrissait de la saine doctrine mathématique et se préparait à l'insigne honneur d'entrer à l'Académie des Sciences de Paris (1).

Les volumes VII et VIII des *Transactions philosophiques* renferment de savants travaux de Sluse, notamment sur le problème d'Al Hazen et sur la méthode des tangentes.

En 1679 et en 1684, il publiait encore, à Liège, sans nom d'auteur, deux importantes dissertations historiques. Enfin il a laissé plusieurs volumes manuscrits sur les mathématiques et la physique, dont je parlerai tout à l'heure. Après une vie si bien remplie, René François de Sluse mourut à Liège, le 19 mars 1685, et fut inhumé le lendemain à Visé, le lieu de sa naissance.

L'ouvrage de M. Le Paige aura pour titre : « *Correspondance inédite de René-François de Sluse, précédée d'une notice biographique par M. Constantin Le Paige, etc.* » La correspondance de Sluse, presque toute entière inédite, formera en effet la partie principale de l'œuvre : elle comprendra plus de 140 lettres, dont 61 adressées à Huygens de 1657 à 1668, 45 adressées à Oldenburg et à Wallis de 1667 à 1678, 13 à Pierre Lambecius de 1655 à 1661, 3 à l'abbé Pacichelli. Aux documents déjà réunis par M. Le Paige, j'ai eu le bonheur d'ajouter un contingent qui ne manque pas d'importance : *dix-neuf lettres de Sluse à Pascal, écrites pendant le années* 1658, 1659 et 1660. Deux de ces lettres ont été imprimées dans les *Œuvres complètes de Pascal*, » les autres sont restées inédites. Neuf de ces lettres appartiennent à l'année 1658, huit à l'année 1659 et deux à l'année 1660. La première est du 6 avril 1658, et la dernière du 8 mai 1660. Toutes traitent de matières purement mathématiques ; dans l'une d'elles cependant, Sluse versé dans la connaissance des langues grecque et hébraïque, répond à Pascal qui l'avait consulté sur le sens d'un verset d'Isaïe (2).

(1) Voyez la seconde des huit lettres inédites du P. Jaquemet, que j'ai publiées dans le *Bullettino*, tome XV, p. 685).

(2) « τοῦ συναγαγεῖν τόν 'Ιακῶϐ προς αὐτὸν και 'Ισραη'λ συναχθησομαι και δοξασθησομαι εναντίον Κυρίον. » (XLIX, 5).

C'est dans le manuscrit présentement coté sous le n° 10249 du *fonds latin* de la Bibliothèque nationale de Paris, entre un écrit intitulé : *Anguli trisectio*, et un autre : *De analysi geometrica*, que se trouvent intercalés, quelque peu en désordre, une douzaine de feuillets écrits *en français* et qui ne sont autres que les minutes, conservées par Sluse, des dix-neuf lettres qu'il écrivit à Pascal pendant les années 1658, 1659 et 1660. En tête de la première, Sluse a eu soin de noter, une fois pour toutes, l'adresse de Pascal à Paris : « A Monsr Pascal, hors la porte St-Michel prez la ville de Montfort entre deux ieux de Paume, Paris. »

Les manuscrits n°s 10247, 10248 et 10249 du fonds latin de la Bibliothèque nationale de Paris, portent sur le recto du premier feuillet de garde la mention : *Bibliothecae Sedanensis;* ces trois volumes autrefois catalogués sous le numéro 57 du supplément latin portent le titre : « *Slusii Analecta mathematica manuscripta.* Ils proviennent sûrement de la bibliothèque de l'Académie de Sedan, fondée au commencement du XVIIe siècle. Nous savons en effet par M. Le Paige, que Sluse laissa ses manuscrits au cardinal de Bouillon, et nous lisons, p. 416, tome 2 du « Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale, » par M. Léopold Delisle, que « la Bibliothèque de l'Académie de Sédan fut adjugée en 1671 au cardinal de Bouillon, qui la réclamait comme un bien meuble de sa famille » (1).

Les *Analecta mathematica manuscripta* de Sluse contiennent de nombreux écrits sur la théorie des nombres, l'analyse géométrique, les centres de gravité, les sections coniques, la méthode des tangentes, les ellipsoïdes, la cycloïde, la cissoïde, la conchoïde, etc., le traité de *maximis et minimis* de Viviani, quelques problèmes proposés par Huygens, des questions extraites du livre de Stefani de Angêlis, la résolution des équations cubiques, des questions de physique mathématique, d'optique, d'astronomie, de calendrier, etc., etc. qu'il serait trop long d'énumérer ici, mais qu'il serait bien intéressant de pouvoir examiner à loisir.

Aristide MARRE.

(1) Notons ici, en passant, qu'au verso du feuillet 167 du manuscrit 10247 du fonds latin (1er tome des Analecta mathematica de Sluse), on trouve une pièce officielle, avec signature autographe d'Emmanuel Théodose de La Tour d'Auvergne, cardinal de Bouillon, datée du 22 septembre 1662, par laquelle Son Eminence confère et délègue ses pouvoirs, en tant que chanoine titulaire de St-Lambert de Liège, à son collègue René François de Sluse.

DE LA CONJUGAISON

DANS LES LANGUES DE LA FAMILLE MAYA-QUICHÉE.

(SUITE).

CHAPITRE II.

CONJUGAISON TRANSITIVE.

Nous avons déjà parlé des différences essentielles qui séparent cette conjugaison de la précédente, et n'y reviendrons point, du moins pour le moment. Certaines particularités de détail seront étudiées dans le cours du présent travail. Rappelons toutefois une observation déjà faite plus haut, c'est que la présence du pronom régime de la 3e pers. sing. qui caractérise le transitif n'existe point accusée d'une façon directe, au moyen d'un élément formel, mais seulement indiquée par l'ensemble du traitement verbal à l'intransitif. Cette particularité peut déjà être considérée comme la preuve d'un certain degré de développement linguistique atteint, par les idiomes en question.

(Voyez le tableau ci-contre).

INDICATIF.

PRÉSENT.

GUATÉMALIEN. Diffère du même temps de l'intransitif par la substitution de la forme oblique ou possessive du pronom à la forme directe ; Ex. : *Qu'ilogon* « J'aime, » litt. « Nunc ego amans » et *Ca nulogoh* « Je l'aime ; » litt. « Nunc meum amans *ou* amare. » De plus, la finale de la racine verbale est toujours *h* précédé d'une voyelle, du moins pour le présent et l'imparfait de l'indicatif et du subjonctif, ainsi que pour l'indicatif futur. Au contraire, elle est pour les temps correspondants *on* avec le verbe pris intransitivement ; ex. : *Ca*

logon « il aime, » *ox* pour le verbe passif; ex, : *C'ulogox* « Il est aimé » et enfin, elle disparaît d'ordinaire, si le verbe est neutre ; ex. : *Qu'inul* « J'arrive. » Nous n'avons point à rechercher ici l'origine de ces désinences. Il en sera question à propos de la formation et de la composition des mots.

Ajoutons que les consonnes finales des pronoms s'enlèvent bien plus volontiers au transitif qu'à l'intransitif. Ainsi, l'on a *C'alogoh* « Tu l'aimes; » *Qu'ylogoh* « Vous l'aimez, » par opposit. à *C'atlogon* « Tu aimes; » *Qu'yxlogon* « Vous aimez. » Enfin, à la 3e pers. sing., le transitif emploie toujours le pronom, ce qui n'a pas lieu pour l'intransitif; ex. : *C'ulogoh* « Il l'aime; » litt. « Nunc suum amare » et *Ca logon* « Il aime; » litt. « Nunc amare *ou* amans. » La 3e pers. plur. *Ca quelogoh* « Ils aiment » mérite certainement d'attirer notre attention. Ce *que*, différent par son origine du *e*, signe de la 3e pers. plur. intransitive, paraît, et cela, pour des raisons qui seront exposées plus loin, un emprunt fait à la langue mexicaine. Il convient, sans doute, de le rapprocher du *ke* de la conjugaison Mame, du *ki* ou *ki-tak* du Pokome dont nous avons déjà parlé, et dont il sera d'ailleurs encore question plus loin.

Une particularité d'importance capitale à signaler, c'est la distinction très tranchée pour la voix transitive entre les formes consonnante et vocalique du pronom. Elle existe, on le sait également, pour le pronom possessif accolé au verbe, et cela se conçoit, du reste, facilement, ledit possessif étant plus souvent terminé par une voyelle que le pronom personnel, et par suite plus sujet à subir l'élision ou même à devenir entièrement méconnaissable. Voici en quoi consistent ces modifications.

Le pronom *nu* « moi, mien » devient *v* devant le verbe à voyelle initiale; ex. : *Ca nulogoh* « Je l'aime » *Ca voyobeh* « Je l'attends. » Dans les mêmes circonstances *a* « Toi, tien » devient *av* et *u* « lui, sien » se change en *r*. *Ka* « nous, notre » et *que* « eux, leurs » perdent leur voyelle finale et subissent parfois un léger changement, purement orthographique d'ailleurs et qui ne modifie en rien la prononciation.

Enfin, le *y* « vous, votre » dont la forme primordiale et plus complète, telle qu'on la rencontre à l'intransitif est *yx*,

devient *yv*. Pour se bien rendre compte de toutes ces mutations, il suffira de jeter un coup d'œil sur le tableau ci-joint.

Nous avions d'abord voulu voir dans *nu*, une abréviation pour *în-u*, litt. « moi, le sien ; mei illud. » La comparaison avec les formes pronominales nous a prouvé le peu de justesse de cette hypothèse. La semi-voyelle *v* en Quiché, et sans doute aussi dans plusieurs dialectes congénères, se trouve volontiers prise comme simple lettre euphonique, et parfois même tient la place d'une ancienne consonne qui a disparu au transitif. Citons, par exemple, les formes *C'avoyobeh* « Tu l'attends » (pour *C'atoyobeh*) — *Qu'yvoyobeh* « Vous l'attendez » (pour *Qu'yxoyobeh*). Nous devons donc admettre par voie d'analogie que le *v* de *C'avoyobeh* est, lui aussi, purement euphonique. Quant au radical *in*, il a complètement disparu On le retrouve en partie, il est vrai, dans la forme *nuv* « moi, mien, » mais qui paraît fort peu usitée. Cette élimination de radicaux au commencement d'un composé dont on citerait peu d'exemples à coup sûr dans les langues de l'ancien monde, se rencontre parfois assez fréquemment dans celles de l'Amérique. Ajoutons que ce *v* signe ou plutôt substitut du pronom de la 1re personne se retrouve en Maya, sous la forme *u*, par exemple dans *Uokol* « mon pleur, mes larmes. » Il ne faut pas le confondre avec le *u* signe de la 3e personne en Maya, en Quiché, et parfois aussi en Mam, mais dont l'origine, nous l'allons voir à l'instant, semble toute différente.

La 3e personne est *u* devant une consonne, *R* devant une voyelle ; exemple : *C'ulogoh* « Il l'aime » ; *Ca royobeh* « Il l'attend ». La forme primitive et intégrale était évidemment *Ru* que conserve encore le Pokome. Dans les dialectes du groupe oriental, le *r* se transforme régulièrement, on le sait, en *y* ou *i* semi-consonne à moins qu'il ne tombe complètement. Aussi ce *ru* primordial apparaît-il en Mam sous les formes *u* et *hu* (avec *h* euphonique préfixe). Il devient, suivant l'occurence, *y* ou bien *u* en Maya, exemple : *Yohel* « Il sait ; » *Uba* « Lui-même ».

Les autres formes ont déjà été étudiées plus haut et nous n'aurons pas à nous y arrêter ici.

Le Cakchiquel et le Zutuhil remplacent les particules *Ca*, *C'* du Quiché par la préposition *Ti*, identique sans doute

pour le sens et l'origine au *Ti* « à, vers, pour » du Mam, du Cakgi, du Maya, et que ces deux derniers idiomes emploient aussi, nous l'allons voir tout à l'heure, à certains modes de la conjugaison et spécialement de la conjugaison transitive. Ce *ti* d'ailleurs souffre l'élision de la voyelle dans les mêmes circonstances que le *ca* du Quiché ; exemple : en Quiché, *C'aganeh* « Tu l'affectionnes » ; en Cakchiquel et en Zutuhil *T'a ganeh.* Il faut remarquer qu'à la premiere personne du singulier de la forme consonnante, les deux derniers dialectes emploient la forme *in* au lieu du *Nu* possessif, lequel semble leur faire défaut ; ils disent par exemple *T'inganeh* « Je l'affectionne » au lieu de *Ca nuganeh* qui serait la forme quichée.

Enfin, le Cakchiquel et le Zutuhil font volontiers précéder les diverses personnes de l'indicatif présent d'une préposition qui ajoute peu de chose au sens, mais est censée donner plus d'élégance au langage. Elle diffère d'un de ces dialectes à l'autre, puisqu'elle est *Tan* en Cackchiquel et *Can* en Zutuhil. Exemple : *Tan t'inlogoh* ; *Can t'inlogoh* « Je l'aime ». Il a, du reste, été tout au long question de cette particularité à propos de la coujugaison intransitive.

Cakgi. La première personne du singulier *Tin*, par exemple dans *T'intzibac* « Je l'écris », doit être rapprochée des formes Cakchiquèle et Zutuhile correspondantes. La seconde personne *Atzibac* ou *Tatzibac* « Tu l'écris » semble, comme à l'intransitif, nous offrir parfois uue sorte de redoublement du pronom (*Ta* pour *at-a* ou *at-at*) ; litt. « Toi, tu l'écris ». Pour la troisième, qui est *C'utzibac* « Il l'écrit », elle paraît d'une explication plus difficile. *C'* est, sans doute, ici pour *Ca*. L'on devrait donc admettre en Cakgi, l'emploi simultané des deux préfixes de présent *Ca* et *ti* du Quiché et du Cakchiquel.

Puisque *Catzibac* ou *gatzibac* représente une première personne du pluriel, l'analogie avec les autres idiomes congénères, nous autorise à voir dans le *ca* ou *ga* de *gatzibac*, le représentant du Quiché *ka* « nous ».

Etzibac « vous écrivez » non plus qu'*Itzibaceb* « Ils écrivent » ne donnera lieu à aucune observation. Rappelons, à ce propos, ce qui a déjà été dit au sujet de la conjugaison intransitive.

Pokome. Offre de nombreuses affinités avec le Guatémalien; seulement ses formes semblent un peu plus archaïques, et le signe du présent est *in* souvent abrégé en *n*; exemple : *N'alocoh* « tu l'aimes »; *In rivireh* « Il l'entend. » La voyelle du pronom s'élide comme en Quiché et l'emploi de la semi-voyelle *v* est fréquent dans les deux langues; exemple : le Pokome *N'avivireh* « Tu l'entends » et le Quiché *C'avoyobeh* « Tu l'attends ». L'origine de ce *n* ou *in* comme signe du passé est fort obscure. Nous la rapprocherions volontiers du *n* qui marque l'imparfait en Zotzil, et dont nous avons déjà parlé plus haut, si ces deux idiomes n'appartenaient pas chacun à un groupe différent de la même famille. La forme *N'ulocoh* « Je l'aime » peut donner lieu à quelques difficultés. Au premier abord, il semblera difficile d'y reconnaître d'autres éléments que dans le Quiché *Ca nulogoh* qui possède juste le même sens. Toutefois, nous ne saurions nous ranger à cette manière de voir. Dans le Quiché *Ca nulogoh*, l'on doit évidemment considérer *nu* comme indiquant le pronom de la première personne du singulier. Il en est tout autrement de la même syllabe en Pokome. Nous y découvrons deux éléments fesant partie chacun d'un mot différent, d'abord le *n*, signe de temps correspondant au *Ca* du Quiché, *Ti* du Cakchiquel et du Zutuhil, *T'* du Cakgi et, en second lieu le *u* équivalent du *v* Quiché, dans *Ca voyobch* « Je l'attends » et qui, seul, marque la première personne. L'existence d'un thême possessif *nu* qui a dû exister jadis au sein de la langue Maya-Quiché primitive semble ne s'être plus conservé qu'en Quiché. On ne le rencontre même plus dans les dialectes Guatémaliens les plus voisins du Pokome, mais, en admettant même qu'il ait existé autrefois dans ce dernier idiome, on conçoit que le voisinage de la nasale temporelle ait fait promptement tomber celle qui marquait le pronom de la première personne. Nous avons assez parlé précédemment des autres pronoms verbaux pour ne point y revenir ici.

Mam. Nous avons déjà signalé en parlant du pronom *Ti* « Toi » du Pokome; du *que* ou *qui* « Eux, ils » du Quiché et du Pokome, le peu de ressemblance qu'offrent ces formes pronominales avec celles des dialectes congénères et, au contraire, leur extrême affinité avec les formes mexicaines

était, à notre avis, une preuve de ces emprunts étranges faits par certains idiomes à d'autres langues de famille toute différente et dont nos dialectes européens ne nous offriraient guère d'exemple. Le même phénomène va se retrouver en Mam, mais sur une échelle bien plus vaste encore. Reynoso ne nous donne pas le paradigme complet de la conjugaison de l'indicatif présent transitif en langue mame, ainsi qu'il le fait pour la conjugaison intransitive, mais il nous indique d'une façon assez vague, d'ailleurs, de quelle manière il se forme. C'est d'abord, nous explique-t-il, en préposant la particule *Tzum* déjà étudiée plus haut, puis en lui ajoutant le possessif que l'on fait suivre de la racine verbale indicative.

Le vieux missionnaire nous semble tomber une fois encore ici dans un défaut qui lui est assez habituel. En effet, il existe d'assez nombreuses formes de pronom possessif en langue mame. Rien que pour la première personne, nous avons les expressions *vu*, *vua*, *vue*, *vui* et *na*, *ne*, *ni*, *no* « mon, mien », variables suivant les cas, et spécialement suivant les exigences de l'écho vocalique, et ainsi pour les autres. Laquelle de ces formes, par exemple, emploierons-nous après *Tzum*, car il semble fort peu probable *à priori*, que l'on puisse faire usage indifféremment de l'une ou de l'autre d'entre elles? Heureusement, la comparaison avec les autres modes et temps nous permet de corriger ce qu'offrent de peu précis les renseignements fournis par l'auteur et de juger par ce qu'il dit de ce qu'il aurait dû dire. Précisément le parfait et le futur de l'indicatif, le parfait du subjonctif à la voix transitive ont tous recours aux mêmes affixes possessives. Ce sont *Ni* pour la première personne du singulier; *Ti* pour la deuxième et la troisième; enfin *Ki* pour les trois personnes du pluriel. Mais ces formes pronominales diffèrent essentiellement de celles qui sont en usage dans les autres dialectes de la famille Maya-Quiché, et au contraire elles se rapprochent singulièrement de celles que nous trouvons en vigueur dans la conjugaison mexicaine. C'est un point sur lequel nous aurons à revenir en traitant du parfait.

Quélène. Dans le dialecte Zotzil, l'analyse du verbe transitif est parfois rendue difficile par l'existence de cer-

taines lois phonétiques, fort peu étudiées, on peut bien le penser, jusqu'à ce jour. Ainsi que nous l'avons vu, en parlant de la conjugaison intransitive, c'est le *x* préfixe qui marque le présent. Nous n'hésitons pas, on l'a déjà vu, à le rapprocher du *Ca* quiché, avec adoucissement de la gutturale en chuintante. Au transitif, elle s'élide le plus souvent par euphonie et à cause de la présence de la gutturale ou sifflante qui suit. A la première personne du singulier, *ghpaz* « Je le fais » ayant, pour le motif qui vient d'être indiqué, rejeté le *x* préfixe, il ne reste plus que *gh*, signe de la première personne, et le radical verbal *paz* « faire ».

Nous ne retrouvons point d'analogue au *gh* Quélène, comme signe de la première personne du singulier, dans aucun des dialectes congénères, mais, en revanche, il nous rappelle beaucoup le *Ka* du Quiché, *Ca* du Maya employé comme répondant à notre pronom « nous, » spécialement pour la conjugaison transitive. Le Zotzil n'aura donc fait que donner un sens singulier à la forme personnelle qui d'abord exprimait la pluralité. Ceci n'offre rien d'ailleurs de trop surprenant. Est-ce que le Français n'a pas son « vous » singulier? L'Allemand ne nous offre-t-il point son *Sie*, litt. « Eux » pris comme équivalent de notre « vous » respectueux? Enfin, l'Esthonien dira d'ordinaire *Meie* « nous » pour *Minnae* « Je, moi ». Ajoutons que cet emploi de la gutturale, comme marque de première personne du singulier se retrouve encore en Zotzil dans les formes telles que *Ghtuc* « moi seul »; *Cuum* « mon ». En revanche, l'ancien pronom à nasale finale reparaît à l'état isolé, par exemple dans *Hon* « Je, moi » à rapprocher du *In* Maya et Quiché. Nous verrons tout à l'heure comment l'on s'y prend pour marquer la première personne du pluriel.

Dans *X'apaz* « Tu fais, » l'on voit reparaître le *x* signe du temps, parce que le *a* indice du pronom de la 2ᵉ pers. sing. n'exige point sa suppressîon.

C'est *z* (avec disparut. du dit *x*) qui marque la 3ᵉ pers., ex. : *Zpaz* « Il fait. » On le trouve employé même avec le nom, ex. : *Znaà* « Sa chair » de *naà* « chair. » Nous ignorons d'où il provient et ne lui connaissons point d'analogue dans les dialectes congénères.

Les trois personnes du pluriel ne diffèrent de celles du

singulier que par l'adjonction de la finale *tic*, ex. : *Zpaztic* « Ils le font; » *X'altic* « Ils le disent, » (euphoniq. pour *Xzaltic*). Il y a tout lieu de penser que ce *tic* est pour une forme primitive *chic*, déjà expliquée plus haut. C'est la présence du *l* ou du *z* comme finale de la racine verbale qui aura amenée la mutation du *ch* en *t*.

Nous avons déjà fait observer que cette finale *tic* ou *chic* appartient en propre, plutôt au pronom qu'au verbe, et qu'à la rigueur, on devrait écrire *Gh-paz-tic* « Ils le font. » C'est un exemple d'encapsulation analogue à celui que présente le Pokome *Ki-tziquın-tac* « Leur oiseau, » pour *Kitac Tziquin*, et le Maya *A-mehen-ob-ex* « Tes enfants » pour *Aex mehenob*.

Quant au Tzendale, il s'écarte fort peu dans le traitement de l'indicatif présent du transitif, comme dans celui des autres temps et modes appartenant à cette conjugaison, du Zotzil. Les deux personnes *X'apaz* « Tu le fais ; » *Zpaz* « Il le fait ; » sont absolument identiques. La différence est encore bien légère pour la 1re pers, sing. Le *gh* Zotzil se trouve simplement remplacé par un *q*, lequel lui est peut-être même identique pour le son ; En Tzendale *Qpaz* « Je le fais, » pour *Ghpaz* ; *Qpaztic* « Nous le fesons » pour *Ghpaztic*. Nous n'aurions donc affaire ici qu'à une simple variante orthographique. A la 2e pers. plur. le Tzendale conserve le *x*, signe du temps, que laisse parfois tomber le Zotzil, et dit *Xqpazic* « Vous le faites, » au lieu de *X'apaztic*. Il peut, du reste, employer même à la 1re personne, la particule *Yac*, inconnue du Zotzil, du moins dans ce cas, et dire *Yac qpaztic*.

La 2e pers. laisse tomber le *t* de la finale *tic* et se présente sous la forme *X'apazic* « Vous le faites. » Du reste, ce même phénomène se produit parfois pour la 2e pers. plur. du Zotzil ; ex. : *Laghavvalic* ou *Laghavalic* « Vous l'aurez dit, » pour *Laghavaltic*, *Lagharvaltic*.

Enfin, la 3e pers. pluriel du Tzendale est soit *Zpaz*, comme au singulier Zotzil, soit *Yac Zpaz* « Ils le font, » avec la particule déjà mentionnée. Du reste, on retrouve certainement en Quélène des indices de la distinction établie entre le traitement vocalique et le traitement consonnant de la conjugaison. Moins marquée peut-être qu'en Quiché, elle

l'est cependant un peu de la même façon, Le *a*, pronom de la 2e pers. p. ex. dev. une voyelle, prend un *v* ou un double *v* euphonique, comme lettre de liaison; citons p. ex. le Zotzil *X'avval* ou *X'aval* « Tu le dis; » *X'avalic* ou *X'avvaltic* « Vous le dites » par oppos. à *X'apaz*, *X'apaztic* « Tu le fais, vous le faites. »

MAYA. Nous rencontrons, dans cet idiome, plusieurs paradigmes bien tranchés, même pour le présent de l'indicatif. Ils se divisent en deux principaux, celui des verbes à conjugaison vocalique et celui des verbes appartenant à la conjugaison consonnante, ou pour parler plus exactement, normale.

On les devra répartir eux-mêmes en plusieurs sous-groupes : le paradigme à conjugaison vocalique, exclusivement formé d'une partie des verbes transitifs à voyelle initiale, est soit vocalique pur, soit mixte. Nous qualifierons de verbes à conjugaison vocalique pure, ceux qui forment leur indicatif présent, au moyen du pronom, appelé par Beltran, *Quarto mixto*, qui est préfixe pour les personnes du singulier et la 1re du pluriel, incorporé pour les deux suivantes ; ex. : *Uohel* « Je le sais; » *Auohel* « Tu le sais; » *Yohel* « hoc scit; » *Caohel* ou *Cohel* « hoc scimus; » *Auohelex* ou *Au-ohel-ex* « hoc scitis » et *Yohelob* ou *Y-ohel-ob* « hoc sciunt. »

Dans le paradigme à conjugaison mixte, nous rangeons certains verbes à voyelle initiale qui peuvent indifféremment suivre le traitement vocalique ou le traitement normal. D'ordinaire, même conjugés à la façon vocalique, ils prennent, au moins à la 1re pers. du sing., la finale *ic*, signe habituel du traitement normal. Nous pouvons citer comme exemple le verbe *Al* « dire, » lequel donne *Ualic*, *Ten alic*, ou même avec redoublement du pronom *Ten ualic* « Je le dis; » *Loob alic* ou bien, avec encapsulation, *Yalob* « Ils le disent. »

Souvent, avec ces verbes appartenant au double paradigme vocalique, on redouble ou même l'on triple le pronom, et l'on fait usage de la particule *ci*, laquelle n'a d'autre objet, dans ce cas que de donner plus de force au discours, et dont la voyelle s'enlève d'ailleurs, toutes les fois que l'euphonie l'exige. Pour rendre l'espagnol « Yo lo digo, » il sera donc permis d'employer l'une ou l'autre des formes suivantes *Ten alic*, *Ualic*, *Ten ci in ualic*, *Ten cin ualic* ou même *Ten c'ualic*.

P

	Quiché	Mam	Quêlène		Forme vocaliq	
			(zotzil)	(tzendale)	pure	m
sing. 1e p.	*Nulocom* « Je l'ai aimé »	*Uni-xtale* « Je l'ai aimé »	*Ygpaz* ou *Ilaghpaz* « Je l'ai fait »	*Uqpaz* « Je l'ai fait »	*Uohelma* « Je l''ai su. »	*Ui* *In* « Je l
2e p.	*Alocom*	*Uti-xtali-a*	*Ilapaz*, *Lapaz*.	*Apaz*, *Uapaz?*	*Auohelma*	*Ai* *a*
3e p.	*Ulocom*	*Uti-xtali-hu*	*Yzpaz*, *Ilazpaz*.	*Uzpaz*	*Yohelma*	*Yilan*
plur. 1e p.	*Kalocom*	*Uki-xtali-o*	*Ygpazic* *Ilaghpazic*	*Uqpaztic*	*Caohelma*, *cohelma*.	*Cc* *ca*
2e p.	*Ylocom*	*Uki-xtali-e*	*Lapazic*, *Ilapazic*.	*Apaztic*	*Auohelmaex*.	*Au* *ail*
3e p.	*Quilocom*.	*Uki-xtali-hu*	*Yzpazic*, *ilazpazic*, *ilazpatic?*	*Uzpaz*.	*Yohelmahob*.	*Yi* *ui*

Maya				Huastèque
Forme consonnante ou normale				
à *n* final	à *l* final	à *c* final	à *k* final	
In canantah «Je l'ai gardé»	*In bibilah* ou *bibiltah.* «Je l'ai roulé.»	*In tzicah, in tzicmah,* «Je lui ai obéi»	*In tzakah, in tzakyah, in tzakmah,* «Je l'ai haché»	*Nana utahchiaitz, utahchiamal* ou *utahchiamalitz.* « Je l'ai fait. »
A canantah	*A bibilah* ou *bibiltah.*	*A tzicah, a tzicmah.*	*A tzakah, a tzakmah, a tzakyah.*	*Tata atahchiaitz, atahchiamal* ou *atahchiamalitz.*
U canantah	*U bibilah* ou *bibiltah*	*U tzicah, u tzicmah.*	*U tzakah, u tzakyah, u tzakmah.*	*Yaya intahchiaitz,* etc.
Ca canantah	*Ca bibilah* ou *bibiltah*	*Ca tzicah, ca tzicmah.*	*Ca tzakah, ca tzakyah, ca tzakmah.*	*Huahua yatahchiaitz,* etc.
Acanantahex ou *acananthex*	*Abibilahex* ou *abibiltahex* ou *abibilhex*	*Atzicahex, atzicmahex, atzichex.*	*Atzakahex, atzakmahex, atzakyahex.*	*Xaxa yatahchiaitz,* etc.
Ucanantahob ou *ucananthob*	*Ubibilahob, ubibilhob, ubibiltahob* ou *ubibilthob.*	*Utzicmahob, Utzicahob, Utzichob.*	*Utzakmahob, utzakyahob, utzakahob, utzakhob.*	*Baba tahchiaitz,* etc.

Si nous comparons le Maya au Quiché, sous le rapport de la distinction établie entre le traitement vocalique et le traitement consonnant du verbe, nous observerons qu'elle existe dans le dernier de ces idiomes d'une façon beaucoup plus générale que dans le précédent. En Quiché, elle n'admet pour ainsi dire point d'exception et la variation de la forme pronominale se trouve strictement commandée par la lettre initiale du radical verbal. En Maya, au contraire, elle ne se maintient plus qu'à titre d'exception. La plupart des verbes mêmes débutant par une voyelle suivant le traitement consonnant qui par là même devient le traitement régulier et normal.

Ainsi, le Maya dira aussi bien *Ten ahzic* « Je l'éveille » que *Ten Tzolic* « Je le mets en ordre. » D'un autre côté, les quelques verbes qui continuent à faire partie de la conjugaison vocalique sont soumis en Maya à un traitement bien plus différent de celui des verbes à conjugaison consonnante qu'en Quiché. C'est ce dont le tableau ci-joint permettra de juger aisément. Cela prouve simplement que la distinction entre ces deux paradigmes qui n'a guères laissé de traces, nous le verrons tout à l'heure, en Huastèque, est en train de disparaître du Maya. Lorsqu'un procédé grammatical se trouve, pour ainsi dire, sur le point d'être éliminé d'un idiome, il tend souvent, si nous osons nous exprimer de la sorte, à gagner en intensité, ce qu'il perd en étendue. Ainsi, dans la déclinaison romane qui ne renferme plus que deux cas, la différence du cas direct au cas oblique est marquée non plus simplement par un changement de désinence comme en latin, mais bien par une modification interne du mot. Il est clair que *Seigneur*, cas oblique en vieux français du nominatif *Sire*, s'éloigne beaucoup plus de ce dernier que *Dominus* de *Domini* ou *Dominum* ; *Senioris* de *Senior* ou *Seniorem*.

Passons maintenant à l'étude de la conjugaison ou plutôt du traitement consonnant ou normal. Il renferme plusieurs paradigmes dont nous allons parler tout à l'heure, mais tous également caractérisés par l'emploi du pronom qualifié par Beltran, de *Primero demonstrativo*. Mais ce *Primero demonstrativo* n'est, en définitif, autre chose que le *Segundo demonstrativo* du même auteur, précédé de la préposition *Ti*

« à, vers, pour » dont la voyelle s'élide, si elle est suivie d'une autre voyelle ; ex : *Ten Cambezic* « Je l'enseigne » pour *Ti en Cambezic*. Nous écrivons ce *T* uni au reste du mot, par la raison qu'au moins à la 1re et à la 2me pers. du plur. il amène une modification interne dans le pronom lui-même. On dit par ex : *Toòn Cambezic* « nous enseignons », pour *Ti on Cambezic* ou mieux *T'on Cambezic*; *Teéx Cambezic* « Vous l'enseignez », pour *Tex Cambezic*. De plus, le pronom *Laylo* « Il, lui », lorsqu'il est joint à un verbe transitif, doit perdre sa désinence *Lo* et se réduire à sa forme radicale. L'on aura p. ex : *Lay Cambezic* « Il l'enseigne ». Enfin, le pluriel de cette même personne est *Loob* et non pas *ob*, comme lorsqu'il est uni à un nom. L'on dira donc *Loob Cambezic* « Ils l'enseignent ».

Du reste, ce paradigme normal se divise lui-même en deux groupes principaux. Le premier comprend celui des verbes proprement dits et est caractérisé par la finale *ic*, qui semble n'être autre chose que la préposition *ic* du Maya, prise ici comme suffixe et qui sert à former des substantifs analogues à nos substantifs en *eur;* p. ex. dans *docteur*, *recteur*. Ex. : *Ten Buhic* « Je le fends », du radic. *Buh*; *Ten maxtuntic* « Je le broie » litt. : « à présent, moi broyeur » du rad. *maxtun*. Ajoutons que le *i* de cette finale reste invariable et ne se modifie point suivant les règles de l'écho vocalique.

Maintenant, nous partagerons ce petit paradigme en deux sous-groupes, comprenant, le 1er, les verbes dont le radic. se termine par un *n* et qui doivent intercaler un *t* euphonique entre cet *n* et la finale *ic* ; ex : *Ten mentic* « Je le fais », du radic. *men*; *Ten Canantic* « Je le garde, je le conserve », du radic. *Canan*. Dans le 2me sous-groupe, nous placerons les verbes dont le radic. se termine par une autre lettre que *n* et qui ne prennent point le *t* euphonique ; ex : *Ten Cambezic*, « Je l'enseigne », du radic. *Cam*, « porter » et *ez* ou *ex* « sorcellerie, art magique », avec intercalation d'un *b* de liaison euphonique entre les deux éléments qui composent le verbe ; du reste, la voyelle tombe fréquemment et l'on dira aussi bien *Ten Cambzic*. Ajoutons, par parenthèse, que l'élision ne pourrait avoir lieu avec la forme radicale *Cambez*, puisque *z* ici ne se trouve point suivi d'une voyelle. *Cambz* isolé constituerait un véritable barbarisme.

Il nous reste à étudier le second paradigme de la conjugaison transitive normale. C'est celui qui contient les adjectifs ou noms conjugués à la façon verbale. Ils subissent exactement le même traitement que les verbes dont nous venons de parler, à cette différence près qu'ils ne prennent point le *ic* final et que le nom ou adjectif conjugué doit être suivi du *pronombre segundo demonstrativo* de Beltran : ex. : *Ten Bataben* ou *Ten batab-en* « Je suis un chef, » de *Batab* « Chef; » *Tech batabech*, « Tu es un chef; » *Loob Batabob*, « ce sont des chefs » etc., etc.

Huastèque. Nous avons déjà vu que dans cette idiome le principal caractère de la conjugaison transitive est d'accoler au verbe, comme préfixe, un pronom parfois identique, quant à son origine, au pronom possessif du Maya, tandis que devant ce pronom préfixe est placé un autre pronom isolé et redoublé et qui correspond au personnel ou cas pronominal direct de la langue Maya. Citons, par ex. : *Nana intahchial* ou *Nana utahchial* « Je le fais, » litt. « Ego ego meum agens. » Ces formes seront plus volontiers employées que les formes simples *Nana tahchial* ou *Intahchial.* La première même pourrait passer pour un véritable solécisme. Le traitement du transitif Huastèque paraît donc se rattacher assez étroitement à celui que nous trouvons appliqué en Maya à un nombre restreint de verbes, munis d'une voyelle initiale. *Nana utahchial* offre assez d'analogie avec le Maya *Ten ualic* « Je le dis, » quant à son procédé de formation, pour que nous n'ayons pas à insister plus longuement sur ce point. C'est que c'est, en définitive, toujours à la langue du Yucatan qu'il en faut revenir, pour trouver l'explication des particularités de la grammaire huastèque, de même qu'il faut chercher dans le Roman, celle de nos formes françaises contemporaines.

L'on a expliqué plus haut et en détail, de quelle façon ce pronom redoublé du Huastèque a été obtenu du pronom Maya. Inutile, par conséquent, d'y revenir ici. Les pronoms accolés comme préfixes verbales diffèrent à peine de ceux de la langue Maya. Ce sont, nous l'avons déjà dit, *in* et *u* pour la 1ere pers. sing; *a*, pour la 2e, ex. : *Tata atahchial*, *Tata ittahchial* » Tu le fais. » Une assez grande obscurité plane sur l'origine du *in*, signe de la 3e pers. par

ex. dans *Yaya intahchial* « Hoc agit. » Il en a, du reste, été question plus haut. Les personnes du pluriel sont *Huahua huatahchial* ou *Huahua Yatahchial*, « Hoc agimus ; » *Xaxa Yatahchial* « Hoc agitis » Ce *Ya* nous fait tout l'effet de n'être autre chose que le pronom de la 3[e] pers. mais non redoublé. Le Huastèque dirait donc litt. « Nos ille agere hoc » pour « Agimus, » à peu près comme l'Algonkin dit *Ni Sakidjike* « Ego ille amare. » Du reste, cet emploi du démonstratif uni à une des deux 1[es] pers. ne se retrouve-t-il même pas en Latin ? Que l'on se rappelle le début de l'Enéide.

Ille ego qui quondàm gracili modulatus avenâ.

Un dernier mot nous reste à dire de la forme préfixe *it* dans *Tata ittahchial* « Tu le fais. » Elle est évidemment ici pour *at* avec atténuation du *a* en *i*, phénomène qui, du reste se produit souvent en Huastèque ; p. ex. *Tanintahchial* « Je suis fait » pour *Tanana Tahchial.* La 3[e] pers. du pluriel a pour caractère spécial de ne point prendre de préfixe personnelle ; elle s'en tient au pronom redoublé et préposé, p. ex. : *Baba Tahchial* « Ils le font. »

IMPARFAIT.

Quiché: S'obtient par l'emploi des mêmes préfixes que l'imparfait de l'intransitif. Les pronoms préfixes sont en général semblables à ceux du présent transitif. Il y a, toutefois, à noter les différences suivantes, spéciales au verbe à consonne initiale.

On peut dire aussi bien *X'in* ou *X'inulogoh* que *X'nu logoh* « J'aimais, je l'aimai. » Il a été déjà question plus haut de l'origine de cette syllabe *nu.* Enfin, le 3[e] pers. plur. est *qui* au lieu de *que.* On dira p. ex. *Ca quelogoh* « Ils aiment » et *X'quilogoh* « ils aimaient, ils l'aimèrent. » Cette mutation de l'*e* en *i*, ou plutôt de l'*i* en *e* n'est, sans doute, nous l'avons déjà dit, qu'une simple affaire d'orthographe.

Cakgi. Suivant toutes les apparences, ce temps se forme au moyen des mêmes préfixes et signes pronominaux que l'imparfait de l'intransitif. On sait que la distinction entre les deux voix s'est presqu'effacée dans la langue Cakgi, telle qu'elle se parle aujourd'hui.

POKOME. Se borne à remplacer par *ix* ou *x*, la préfixe *n* ou *in* du présent ; ex. : *Nalocoh* « Tu l'aimes ; » *In rulocoh* « Il l'aime. » *Xalocoh* « tu l'aimais ; » *ix rulocqh* « Il l'aimait. » Remarquons seulement que le *u* signe de la p[ere] pers. semble sujet à tomber à l'imparfait ; ex. : *N'ulocoh* « Je l'aime » et *ix locoh* « je l'aimais, je l'aimaî. » Mais peut-être bien, Cette suppression du *u* n'est-elle due qu'à une faute d'impression ou à une erreur de copiste.

MAM. Nous n'avons pas rencoutré d'exemple de ce temps en langue Mame. Probablement, il s'obtient du présent transitif en substituant à la particule *Tzum*, la particule *tok* déjà étudiée.

QUÉLÈNE. On nous donne pour le Zotzil une forme d'imparfait qui serait absolument spéciale dans ce dialecte au verbe transitif, mais que le Tzendale paraît avoir conservé même pour l'intransitif, ainsi qu'on l'a déjà vu plus haut. Elle consiste à ajouter au présent de l'indicatif la finale *ey* : ex. : en Zotzil, *Ghpaz* « Je le fais » et *Ghpazey* « Je le fesais ; » *Ghpazticey* « Nous le faisions ; » en Tzendale, *X'apaz* « Tu le fais, » *X'apazic* « Vous le faites » et *X'apazey* « Tu le fesais ; » *X'apazicey* « Vous le fesiez. »

Il faut, toutefois, observer que le Tzendale maintient à toutes les personnes de l'imparfait, sauf les 3[es], le *X*, préfixe de temps, qui souvent tombe au présent ; ainsi il nous présente à côté de *Qpaz* « Je le fais, » *Yac qpaztic* « Nous le fesons » des formes telles que *X'qpazey* « Je le fesais ; » *X'qpazticey* ou même, avec *i* sans doute euphonique, *X'quipazticey*. Par ex. pour la 3[e] pers. des deux nombres, nous trouvons *Zpazey* « Il le fesait, ils le fesaient » sur le modèle exact de *Zpaz* « Il le fait, ils le font. »

C'est, évidemment, par suite d'une erreur de transcription que l'abbé Brasseur donne le *cy* pour finale de l'imparfait transitif, tandis que nous trouvons *ey*, comme désinence de ce même temps à l'intransitif. Il a, du reste, été question plus haut, de l'origine à assigner à cette désinence *ey*.

MAYA. Se borne à ajouter l'auxiliaire *cuchi* au présent. Nous en avons déjà parlé à propos de la conjugaison intransitive.

HUASTÈQUE. Forme ce temps par l'adjonction ou présent des mêmes finales qu'à la voix intransitive. Tapia nous

donne pour le pronom préfixe de la 3e pers. comme pour celui de la seconde *it*; p. ex. *Tata ittahchialitz* « Il le fesait. » N'y aurait-il pas là une faute de typographie ? Ne faudrait-il pas *in*, comme à la 3e pers. du présent ? *It* est incontestablement une forme de 2e pers. pour *At* ou *Ata* « Toi. » A la 1re pers. plur. apparait le préfixe *hua* que nous n'avons pas rencontré au présent et qui constitue la contraction normale de *Huahua* « Nous. » *Itz*, préfixe de la 2e pers. plur. répondrait avec une légère atténuation de l'*e* initial au *ex* « Vous » du Maya (*yx* en Quiché).

On trouve aussi la forme en *a*, ex. : *Xaxa atahchialitz* « Vous le fesiez, » qui correspond à « Tu, toi, » et les termes Huastèques se pourraient rendre assez littéralement par « Vos tu fecisse. » Ici encore éclate une certaine ressemblance avec le Maya dont la forme intercalative *a-ex* « Votre » signifie à proprement parler « Tu vos. » La préfixe de la 3e pers. plur. *Ut*, p. ex. dans *Baba uttahchialitz* nous semble assez difficile à expliquer. Nous ne connaissons point de pronom simple ou composé auquel la rattacher. Peut-être devrait-on la rapprocher de la locution *utan* du Maya qui exprime, dans cette langue, l'actualité et donne au verbe, la valeur d'une sorte d'ablatif absolu. On pourrait la rendre par nos formules « Etant donné, supposé que, présentement. » Elle est évidemment formée de *U* possessif « Son, sien » et de *Tan* ou *Taan* « Nunc. »

PARFAIT.

QUICHÉ. Forme ce temps du participe passé en *m*, auquel on ajoute les mêmes préfixes pronominales qu'au présent, mais en supprimant les préfixes temporelles, ex. : *Ca nulogoh* « Je l'aime » et *Nu logom* « Je l'ai aimé. » La 3e pers. est *qui* comme à l'imparfait, et non pas *que*, ainsi qu'au présent. En parlant du participe passé, nous examinerons de quelle façon, ce *m* final se trouve joint au radical verbal.

CAKGI et POKOME. Nous ignorons comment le parfait se forme dans ces deux idiomes.

Peut-être y est-il remplacé purement et simplement par l'imparfait.

Mam. S'obtient d'abord en supprimant le *m* final de la racine verbale du présent, puis en remplaçant la particule temporelle *Tzum* par *U*; ex. : *Tzum ni xtalem* « Je l'aime » et *Uni xtale* « Je l'ai aimé. » Dans aucun autre dialecte congénère sauf le Tzendale, nous ne rencontrons rien qui rappelle cet *u* préfixe du passé. Il faut très probablement voir là encore un emprunt fait au Mexicain.

Dans ce dernier idiome, c'est *o* préposé qui indique le parfait. Il dira p. ex. *Ni chiva* « Je fais; » *Ti chiva* « Tu fais » et *Oni chiuh* « J'ai fait; » *Oti chiuh* « Tu as fait. » On sait que le *O* du Nahuatle se transforme volontiers en *u* dans les dialectes du groupe Maya-Quiché. Citons, p. ex. : le Quiché *Xuch* « fleur » et *Xpuch*, nom de femme, tirés tous deux du Nahuatle *Xochitl* « Fleur » et *Ixpochtli* « Jeune fille, »

Avant de quitter l'étude de cet idiome, nous croyons utile de donner ici un tableau aussi complet que possible des emprunts faits par les dialectes de souche Maya-Quiché, et spéc. par le Mam, à un idiome d'origine toute différente, à savoir le Mexicain. Il ne s'agit point, bien entendu, ici, de ces emprunts lexicographiques, de ces échanges de mots que les relations de voisinage, la supériorité de civilisation d'un peuple sur l'autre, expliquent sans peine, mais bien de la transplantation de formes grammaticales et de pronoms, ce qui constitue un phénomène linguistique d'une toute autre importance. Il n'y a qu'à mettre en regard les paradigmes de la conjugaison du Mam et du Mexicain, pour reconnaître l'étroite affinité qu'ils présentent sur bien des points, pour constater que les procédés de formation du verbe transitif Mam, si différents de ceux des autres dialectes de la même famille, sont, en grande partie du moins, pris à la langue de l'Anahuac. Nous avons soin de marquer les formes similaires en les écrivant en Italique. Nous laissons les autres en caractères ordinaires.

	Mam	Mexicain
	INDICATIF PRÉSENT.	
Sing. 1re pers.	Tzum-*ni*-xtalem « Je l'aime »	*Ni*-chiva, *ni*-chihua « Je fais »
2e pers.	Tzum-*ti*-xtalema-a	*Ti*-chiva, *ti*-chihua
3e pers.	Tzum-*ti*-xtalem-hu	Chiva, chihua

Plur. 1re pers.	Tzum-*ki*-xtalem-o	*Ti*-chivâ, *ti*-chihuâ
2e pers.	Tzum-*ki*-xtalem-e	An-chivâ, an-chihuâ
3e pers.	Tzum-*ki*-xtalem-hu	Chivâ, chihuâ.

L'identité est absolue pour les deux premières personnes du singulier. L'emploi du *Ni*, comme correspondant de notre pronom « je » ne se retrouve dans aucun autre dialecte de la famille Maya-Quiché que le Mam.

Partout ailleurs, il apparaît remplacé par *In*, *v*, *nu*, *i*, etc. et autres formes similaires précédemment étudiées et qui ne présentent avec lui aucune espèce d'analogies. Au contraire, l'existence de formes voisines du *Ni* Mexicain (*Néhuatl* à l'état isolé) doivent être signalées dans tous les dialectes de la grande famille Mexico-Californienne. Comme équivalent de notre pronom de la 1re pers. nous avons p. ex. *Né*, *nur*, *nev* en Comanche; *neh* en Cahuillo; *Né*, *no*, *néchi* en Tarahumar; *Né* et *no* en Hévé et en Opata; *Nî*, *ani* en Pima; *Netzi* en Cahita et enfin *Ne, neâ* en Cora. L'origine Mexicaine du *Ni* transitif de la langue Mame semble donc d'autant plus évidente qu'il n'apparaît jamais isolé et qu'uni au verbe intransitif, aussi bien qu'au nom, le pronom de la 1re pers. est marqué par une forme tout différente.

Le *Ti* Mexicain, comme pronom de la 2e pers., serait peut-être moins isolé au sein de la famille Maya Quiché. On le retrouve en Pokome, usité à la seule conjugaison intransitive, p. ex. : dans *Tiloconhi* « Tu es aimé. » Le pronom pluriel de la 2e pers. y est encore marqué par ce même radical auquel on ajoute, par voie d'encapsulation, la finale *ta*, euphonique pour *tac* et dont l'origine indigène a déjà été démontrée; ex. : *Tiloconhita* « Vous êtes aimés. » Le Mam, nous venons de le dire, ne fait, lui, usage de ce *Ti* qu'au transitif. Dans tous les autres cas, les dialectes Maya-Quichés font usage pour marquer le pronom de la 2e pers. des formes indigènes *a*, *av*, *au*; ex. : en Pokome, *Auacun* « Ton fils, » de *Acun* « filius » et *N'alocoh* « Tu aimes; » en Zotzil, *Avoixlel;* (avec *o* euphoniq.), « Ta sœur cadette, » du thème *Ixlel; anaa* « Ta chair » du thème *naa*; en Maya *Auohel* « Tu sais, » du thème *ohel*. *Aholom* « Ta tête, » du radic. *hol*, *holom* « Caput. » Ce n'est point d'ailleurs le thème *ti*, pronom de la 2e pers. que l'on retrouve dans la forme

Tea « tien » du Mam, mais bien la préposition *te* ou *ti* « à, vers, » comme dans *Tehu* « Sien, de lui. » Ce qui rend ici nos pronoms « Toi, lui, » ce sont simplement les finales *a* et *hu*. L'origine étrangère de ce *Ti* pour rendre le pronom de la 2e pers. ne saurait donc, ce nous semble, être contestée.

Maintenant, si ce *Ti* du Mam n'est que le pronom Mexicain correspondant à nos expressions « Toi, vous, » comment se fait-il que nous le voyons figurer à la 3e pers. *Tzum-ti-xtalem-hu ?* Nous chercherions volontiers l'explication de la bizarrerie en question dans ce fait que les peuples du Soconusco adoptaient les formes du langage Mexicain, sans se trop rendre compte de leur valeur précise et que, par suite, ils ont pu se laisser aller à des interversions de sens des plus étranges, et, en apparence, au moins, des plus inexplicables.

C'est en traitant du parfait que nous rechercherons l'origine du *ki* employé par le Mam aux trois personnes du pluriel de l'indicatif présent, et qu'on retrouve point au même temps du Mexicain.

PARFAIT.

		Mam	Mexicain
Sing.	1re pers.	*Uni*-xtale « J'ai aimé »	*Oni*-chiuh « J'ai fait »
	2e pers.	*Uti*-xtali-a	*Oti*-chiuh
	3e pers.	*Uti*-xtali-hu	*O*-chiuh
Plur.	1re pers.	*Uki*-xtali-o	O*ti*-chiuh-*kê*
	2e pers.	*Uki*-xtal-e	*Oan*-chiuh-*kê*
	3e pers.	*Uki*-xtali-hu	*O*-chiuh-*kê*.

En laissant de côté les deux pronoms *ni* et *ti*, nous reconnaissons encore ici, comme il a été dit, dans le *U* préfixe, le *O* signe du parfait en Mexicain. » Ce *u* est passé du Mam en Tzendale. Comme on le verra tout à l'heure, ce dernier idiome l'emploie pour marquer le temps, et cela tant au transitif qu'à l'intransitif; ex. : *Upazon* « J'ai fait » et *Uqpaz* « Je l'ai fait, » par opposit. à *Pazon* « Je fais » et *Qpaz* « Je le fais. » Il est bien remarquable que l'emploi de cette marque de parfait ne se retrouve pas dans l'autre dialecte de la langue Quélène, en Zotzil.

Quant au *ki* du Mam, employé exclusivement aux per-

sonnes du pluriel, nous voyons clairement que ce n'est autre chose que le *ke*, marque de pluralité au parfait Mexicain. Seulement, les Mams l'ont transposé et employé comme infixe, tandis que dans la langue de l'Auahuac, il apparaît comme désinence.

A ce *ki* du Mam, nous rattachons, sans hésiter, le *que* Guatémalien, pronom pluriel spécial au transitif, p. ex. dans *Ca quelogoh* « ils l'aiment, » mais qui devient *qui* à l'imparfait et au parfait ; p. ex. dans *X'quilogoh* « Ils l'aimaient ; » *Quilogom* « Ils l'ont aimé. » En Pokome, l'usage de ce pronom s'est généralisé. Il s'emploie au pluriel du nom aussi bien que du verbe, au présent tout comme au passé, au transitif ainsi qu'à l'intransitif. Il reçoit même la marque indigène de pluralité *tac* et voit sa voyelle finale s'élider par euphonie, devant une àutre voyelle ; ex. : *Kitziquintac* « Leur oiseau, » de *Tziquîn* « Oiseau ; » *Kacuntac* « Leur fils » de *Acun* « Filius, » pour *Ki-acun-tac*; *Kiloconhitac*, « Ils sont aimés ; » *Ix kiloconhitac* « Ils étaient aimés, » etc., etc.

De tous les mexicanismes, si l'on nous pardonne ce né logisme, qui viennent d'être cités, il n'en est pas un qui ne se retrouve en langue Mame et cet idiome en possède qui lui sont spéciaux ; d'où cette conclusion que la langue du Soconusco a servi, pour ainsi dire, de véhicule aux formes mexicaines dans les autres dialectes du groupe Maya-Quiché. Mais, il y a plus, nous pouvons, je crois, arriver à déterminer avec quelque précision, l'époque à laquelle ces éléments mexicains sont entrés dans les idiomes méridionaux. De ce fait, que des deux dialectes de la langue Quélène, il n'y a qu'un, à savoir, le Tzendale qui les possède, nous tirerons la conclusion suivante. Le langage de l'Anahuac n'a commencé à faire sentir son influence sur les idiomes Maya-Quichés que postérieurement à la division du Quélène en deux dialectes et par suite, plusieurs siècles après la séparation des dialectes du groupe sud-ouest (Quiché, Cakgi, Pokome) d'avec ceux du groupe nord-est (Maya, Quélène, Huastèque, Mam). En outre, les Pokomes n'ont pu se trouver en relation intime avec les peuples du Soconusco qu'alors qu'ils habitaient encore le nord du Guatémala, et avant leur établissement dans la Véra-Paz. Or, nous savons qu'ils expulsèrent les *Tucures* ou *Tucurubs*; litt. « Hiboux » peuple probablement de race Maya, des régions du sod vers le VIe siè-

cle de notre ère. Par conséquent, nous pouvons affirmer que, avant ce temps là, non-seulement la langue mexicaine était déjà en usage dans la nouvelle Espagne, mais encore que les peuples qui la parlaient avaient pu exercer une influence prépondérante sur les autres races des mêmes contrées. Ce ne sont donc point les Toltèques, lesquels apparaissent dans l'Anahuac, en l'an 648 de J. C. qui y ont introduit l'usage de la langue mexicaine; elle dut être apportée au plus tard, par les Mixcohuas qui occupèrent la vallée de Mexico, dès les débuts de notre ère et probablement refoulèrent les anciens aborigènes de ce pays, dont plusieurs étaient sans doute apparentés aux Mayas et aux Quichés ainsi qu'aux Totonaques, du moins, sour le rapport philologique (1).

D'un autre côté, c'est un fait assez bizarre que plusieurs de ces formes mexicaines que nous retrouvons en Mam et dans les dialectes congénères semblent étrangères aux autres langues de la Famille Mexico-Californienne. Est-ce que les conquérants de l'Anahuac, eux-mêmes, les auraient prises à d'autres populations, fixées avant eux sur le sol de la nouvelle Espagne? On ne pourrait bien entendu pas l'admettre pour le pronom *ni* dont les formes similiaires se rencontrent, nous venons de la voir en Comanche, en Pima, en Tarahumar, etc. non plus que pour la finale plurielle *ké* ou *ki* laquelle existe aussi bien dans le Pima *Sissiki* « fratres, » de *Sissi* « frater » que dans le Mexicain *Topileke* « *Alguazils*, » plur. de *Topile* « Alguazil » En revanche, d'où le Mexicain a-t-il pris cette préfixe du parfait en *o*, par lui transmise au Mam et au Tzendale? Les autres dialectes de la famille mexicaine ne la connaissent point. Et que dire de ce pronom de la 2e pers. *Ti* qui est *Téhuatl*, *Tévatl* sous sa forme isolée? Il ne nous apparaît guères moins isolé en Mexicain qu'en Mam ou en

(1) Nous croyons pouvoir distinguer, dans les langues du sud du Mexique et du nord du Guaténala, trois couches ou formations bien distinctes. A la première et la plus ancienne en date, se rapporteraient certains dialectes, isolés tels que le Mixtèque et le Zapotèque. Nous rangeons dans le 2e groupe, les dialectes de la famille Maya-Quiché, frères plus ou moins éloignés de l'Othomi, du Pirinda et du Totonaque. Enfin une dernière migration, de date plus récente, aura amené la langue Culhua ou Mexicaine. Bien qu'apparenté au Maya, l'Othomi ne serait peut-être venu qu'à la fin de la période Toltèque. Quane au Chiapanèque, il semble avoir pris naissance dans des régions plus méridionales et diffère grandement des autres dialectes mexicains.

Pokome. Dans le 1[er] de ces idiomes, il ne se montre jamais qu'isolé ou uni au verbe. Le pronom possessif de la 2[e] pers. uni au nom se rattache à une racine toute différente et c'est cette racine *em* ou *ep* que connaissent seuls les autres dialectes Nahoas. On en pourra juger par le tableau suivant.

GROUPE ORÉGO-CALIFORNIEN.

		Sing.		Plur.
Shoshone		*emoë* « Tu, toi. »		
Wihinasht		*i*		*ichû?* « vous ».
Kéchi		*om*		
Chémehuevi		*haïcò*		
Cahuillo		*eh*		*Ehmim*
Nétéla		*om*		
Kij		*oma*		
Comanche . .	Sujet.	*En*	Sujet.	*Moem, muem*
	Régime.	*Ema, em.*	Régime.	*En?*

GROUPE CHIHUAHUAIS.

Tubar		*Imit*		
Tarahumar .	Sujet.	*Mujé.*	Sujet.	*Eméjé, Eme*
	Régime.	*Mu, me, mi.*	Régime.	*Emi*
Opata . . .	Sujet.	*Ma*	Sujet.	*Emido*
	Régime.	*Amo, eme*	Régime.	*Emo, Emé*
Hévé . . .	Sujet.	*Nap*	Sujet.	*Émet, Emidé*
	Régime.	*Amo, eme*	Régime.	*Emo, Emé*

GROUPE CINALOAIS.

Pima . . .	Sujet.	*Api*	Sujet.	*apimu*
	Régime.	*Mu, mumu*	Régime.	*amu, amumu*
Tépéhuan . .	Sujet.	*Api*	Sujet.	*apum*
	Régime.	*u*	Régime.	?
Cahita . . .	Sujet.	*Empo, eheri*	Sujet.	*Empom, Emu*
	Régime,	*Em, emtsi*	Rég.	*Empum, emtzi, em.*

GROUPE AZTÈQUE.

Cora . . .	Isolé.	*Pe, Pa*	Isolé.	*Ze*
	Sujet.	*Apue*	Sujet.	*ammo, an*
	Régime.	*A, eiia, ap.*	Regime.	*amoa*
Mexicain . .	Isolé.	*Tévatl, téhuatl*	Isolé.	*Tevantin, Tevan*
	Sujet.	*Ti*	Sujet.	*ti*
	Régime.	*Mo.*	Régime.	*amo.*

Mais où trouver des analogues au *Ti* du Mexicain, au *Ze* du Cora ? Ce ne sera que dans certains dialectes de la Nouvelle Espagne en vigueur chez les populations primitives de ces régions et qui certainement n'appartiennent nullement à la souche Nahuatle. Fesons observer p. ex. que le Mixtèque dit *doho* ou *nda* à la fois pour « toi » et pour « vous; » *diya* ou *nda* « toi » dans le langage familier et *disi* « Toi » dans le langage de cérémonie ; (radic. *di*).

On a, de même en Tarasque *Thu* « toi, » *Thucha* « vous, » (comme forme isolée) et *Tsi* (comme forme verbale).

Tout ce que nous venons de voir est en opposition absolue avec le principe posé par certains linguistes modernes, à savoir que les idiomes peuvent s'emprunter les uns aux autres, des mots, des tournures de phrase, mais jamais ces formes grammaticales qui constituent la charpente propre de la langue. Cela nous prouve à quel point il se faut garder des idées préconçues. De ce qu'un fait philologique n'a point été constaté chez les populations de l'ancien monde, on ne saurait conclure qu'il ne s'est pas produit davantage au sein des races Américaines. Ces dernières semblent douées d'une sorte de malléabilité sous le rapport du langage, d'une aptitude à s'approprier les formes étrangères qui tient soit à leurs dispositions congéniales, soit à leur genre de vie, et à leur état de civilisation. Nulle part dans notre continent, nous ne rencontrons, au sein d'un même peuple, un système grammatical propre au langage des hommes, un autre spécial à celui des femmes. C'est cependant le spectacle que nous offrent les Chiquitos et les Galibis de la Guyane. Chez ce dernier peuple même, le phénomène de la diversité des langues suivant les sexes, s'explique par une raison historique. Les Galibis qui sont de race Caraïbe, expulsèrent les Arrawaques, anciens habitants du pays, et leur ravirent leurs compagnes.

Ces dernières continuèrent à enseigner à leurs filles l'antique parler national, tandis qne les hommes, par un motif d'orgueil, sans doute, et pour mieux attester la supériorité de leur sexe, ne firent jamais usage entre eux que de leur ancien langage Caraïbe, bien moins développé cependant que l'Arrawaque, sous le rapport grammatical.

D'ailleurs, est-il bien certain que, même dans l'ancien

monde, même au sein de la famille Indo-Européenne, l'emprunt de certaines formes grammaticales constitue un fait sans exemples ?

Au dire des Romanistes les plus compétents, les désinences en *ain* de nos vieux mots français *Nonnain*, *putain*, etc., ne sont que des accusatifs germaniques traités suivant les exigences de la déclinaison néo-latine.

Enfin, ajoutons que certains philologues croient reconnaître dans les dialectes Indo-Européens, le résultat d'une sorte de croisement entre les langues Ougro-Finnoises et les langues Sémitiques. Nous n'examinerons point ici cette thèse dont l'étude nous ferait par trop sortir de notre sujet. Mais, enfin, nous n'aurions aucune répugnance à admettre des mélanges linguistiques, analogues à ceux dont l'Amérique nous offre aujourd'hui l'exemple, même au sein des dialectes de notre continent, du moins à ces époques reculées où nos ancêtres n'étaient pas beaucoup plus avancés en fait de civilisation que les Peaux-Rouges.

Quoiqu'il en soit, cette longue digression ne nous aura pas semblé superflue, si elle a pour effet de bien prouver au lecteur à quel point il faut, en fait de science, se défier des préjugés et des idées préconçues.

Quant aux pronoms suffixes et désinences pronominales de la conjugaison transitive, ils ne diffèrent guères de ceux de l'intransitif et nous en avons parlé assez longuement plus haut pour n'avoir pas à y revenir ici. Le tableau ci-joint les fera suffisamment connaître.

QUÉLÈNE. Dans le dialecte Tzendale, on préfixe au présent du transitif, tout comme à celui de l'intransitif, le signe du passé *u*, identique au signe du passé en Mam, et comme lui d'origine Mexicaine; ex. : *Qpaz* « Je le fais » et *Uqpaz* « Je l'ai fait. » La 2e pers. tant du sing. que du pluriel rejette ce signe de temps et on ne les distingue de celles du présent que par l'absence du *x*; Ex. *Apaz* « Tu l'as fait » et *X'apaz* « Tu le fais. »

En revanche, le procédé national, primitif s'est conservé en Zotzil. Il consiste à préfixer au présent la particule *ila* quelquefois abrégée en *La* ou même en *i*; ex. : *Ghpaz* « Je fais » et *Ilaghpaz* ou *Ighpaz* « Je l'ai fait; » *Ilaghcal* « Je le dis » et *Ilaghcaltic* « Nous l'avons dit. » Certaines des

	Quiché	Cakgi	Pokome	Mam	Quélène (zotzil)	Quélène (tzendale)	
SING. 1e p.	*Ch'inlocoh, x'ch'inlocoh, chi nulocoh, x'chi nulocoh,* « Je l'aimerai »	*Ch'intzibac.* « Je l'écrirai. »	*N'ulocoh, Chi n'ulocoh.* «Je l'aimerai.»	*Uni-xtali-betz.* « Je l'aimerai »	*Qhpaztò.* «Je le ferai»	*Qpaztò* «Je le ferai»	*B* «J
2e p.	*Ch'alocoh, x'ch'alocoh.*	*Chi atzibac, ch'atzibac.*	*N'alocoh, Chi n'alocoh.*	*Ti-xtalibetz-a.*	*X'apaztò.*	*X'apaztò*	*Bi*
3e p.	*Ch'ulocoh, x'ch'ulocoh.*	*Chi itzibac, ch'itzibac.*	*In rulocoh, ch'in rulocoh*	*Ti-xtalibetz-hu.*	*Zpaztò.*	*Zpaztò.*	*E*
PLUR. 1e p.	*Chi kalocoh, x'chi kalocoh.*	*Ga chi itzibac, chi ca itzibac. Ca chicam,* « Nous le porterons. »	*In kalocoh, ch'in kalocoh.*	*Ki-xtalibetz-o.*	*Qhpazictò.*	*X'qpazictò Yac qpazictò.*	*B*
2e p.	*Ch' ylocoh, x'chylocoh.*	*Chi etzibac.*	*N'alocohta, chi n'alocohta.*	*Ki-xtalibetz-e.*	*X'apazictò.*	*X'apazictò*	*B*
3e p.	*Chi quilocoh, x'chi quilocoh.*	*Chi itzibaceb, ch'itzibaceb.*	*In kilocohtac, ch'in kilocohtac.*	*Ki-xtalibetz-hu.*	*Zpazictò.*	*Zpaztò, Yac zpaztò.*	*B*

Maya					Huastèque
Forme consonnante ou normale					
à sifflante finale	à E final	à T euphonique	à double désinence	à triple désinence	
Bin in cambez «Je l'enseignerai. »	*Bin in puké.* « Je le fondrai »	*Bin in cananté* « Je le garderai. »	*Bin in tzice, bin in tzicìb,* « Je lui obéirai. »	*Bin in Tzakyé, bin in tzaké, bin in tzakab* « Je le hacherai. »	*Nana katahchia, kintahchia* ou *kiatahchia.* « Je le ferai. »
Bin a cambez	*Bin a puké.*	*Bin a cananté.*	*Bin a tzice. bin a tzicib.*	*Bin a tzaké, bin a tzakyé, bin a tzakab.*	*Tata kutahchia, kintahchia* ou *kiatahchia.*
Bin ú cambez	*Bin u puké.*	*Bin ú cananté*	*Bin ú tzicé, bin ú tzicib.*	*Bin ú tzaké, bin ú tzakyé, bin ú tzakab.*	*Yaya kutahch*[illegible], *kintah*[illegible]*a* ou *kiatah*[illegible]*a.*
Bin ca cambez	*Bin ca puké.*	*Bin ca cananté*	*Bin ca tzicé, bin ca tzicib.*	*Bin ca tzaké, bin ca tzakyé, bin ca tzakab.*	*Huahua kutahchia, kintahchia* ou *kiatahchia.*
Bin acambezex, Bin acambzex.	*Bin á pukex.*	*Bin ácanantex*	*Bin átzicibex, bin atzicex.*	*Bin atzakex, bin atzakabex.*	*Xaxa kutah*[illegible], *kiatahchia* ou *kintahchia.*
Bin úcambezob, bin ucambzob.	*Bin ú pukob.*	*Bin úcanantob*	*Bin utziceb, bin utzicob.*	*Bin utzakob, bin utzakkob.*	*Baba kutahchia, kiatahchia* ou *kintahchia.*

formes données par la grammaire Zotzile sans nom d'auteur, que nous avons consultée sembleraient bien le résultat d'erreurs ou de fautes d'impression. Ainsi *laghpaz* que l'on nous donne à la fois comme une 2e et une 3e pers. du singulier ne peut être qu'une 1re, avec abrév. de *Ila* en *La*. *Apaz* « Tu l'as fait » est, sans doute, incorrect pour *Ilapaz* ou peut-être *Ilaghapaz*, *Laghapaz* (avec *gh* euphonique ??). *Ighpazic, Ilaghpazic* « Nous l'avons fait » devraient régulièrement être *Ighpaztic*, *ilaghpaztic*, mais il serait possible qu'ici une loi phonétique à nous encore peu connue ait amené la chute du *t* euphonique, lequel reparaît parfois dans la conjugaison à voyelle initiale *Ilaghaltic* « Nous l'avons dit. » Pour de plus amples renseignements, nous renverrons le lecteur au tableau ci-joint. Nous avons déjà parlé plus haut, d'ailleurs, de l'origine de cette préfixe *Ila*.

Maya. Sous le rapport de la formation de leur parfait, les verbes de cet idiome peuvent se répartir en deux grandes classes. La première, formée de ceux appartenant à la conjugaison vocalique pure, et qui se bornent à ajouter *ma* à l'indicatif présent ; ex. : *Uohel* « Je le sais » et *Uohelma* « Je l'ai su. » Ce *ma* préposé en Maya à un nom ou un adjectif ou même au verbe implique, à la fois, l'dée de désir et celle de négation, ex. : *Ma-ualahi* « Je ne l'ai pas dit : » *Ma uilan innaa* « Je n'ai pas vu ma mère (mais puissé-je la voir.) » Comme conjonction, *ma* signifie « Avant que. » En Quiché, *ma* préfixe joue le rôle d'une particule tantôt interrogative, tantôt négative et tantôt privative. Tout à l'heure, nous l'allons voir employée en *Mam*, comme signe de Plus que Parfait. Les verbes de la classe vocalique mixte peuvent rendre le parfait de deux façons différentes, 1° en préfixant au participe passé, le dit *pronombre cuarto mixto* de Beltram ; ex. : *Ilàn* « Vu, chose vue » et *Uilàn* « J'ai vu ; » 2° en suivant le procédé de la conjugaison consonnante ou normale et l'on dira « *In ilah* « Je l'ai vu » tout comme *In Cambzah* « Je l'ai ensigné. »

Les verbes de la conjugaison consonnante ou normale prennent pour pronom préfixe, le *Tercero mixto* de Beltran; ex. : *In Tzicah* « Je lui ai obéi; » *Ucanahob* « Ils l'ont vendu. » Ils doivent du reste, eux-mêmes être partagés en deux groupes principaux.

Au premier, appartiennent les verbes dont le thème se termine par une consonne autre que *n*, *l*, ou une gutturale. Ils remplacent simplement la finale *ic* du Présent par *ah;* ex. : *Ten Chicbezic* « Je le signale » et *In Chicbezah* « Je l'ai signalé. » L'origine de cette désinence *ah* semble malaisée à déterminer. Conviendrait-il de la rapprocher du *Ah* préfixe qui indique la possession, l'extraction et sert à former des adjectifs ou des noms de profession; p. ex. : dans *Ahcay* « pêcheur, » litt. « Maître du poisson, » de *Cay* « Piscis; » *Ahmotul* « habitant de la ville de Motul; » *Ahnacal* « Montant, qui monte, » de *Nacal* « Ascendere? » Toutefois, quelques verbes à thème en *c* font le parfait de la façon susindiquée; p. ex. : *Ten pucic* « Je le délaie » donnera *In Pucah*, « Je l'ai délayé. » Nous rangeons dans le 2ᵉ groupe les verbes à thème terminé par *n*, *l*, *k* ou *c* (sauf les quelques exceptions dont nous venons de parler).

Il existe, même entre eux, certaines différences nécessaires à indiquer ici.

Ceux dont le thème est en *n*, intercalent un *t* euphonique entre cette nasale et la désinence; ex. : *Ten canantic* « Je le garde » et *In Canantah* « Je l'ai gardé. »

Si le thème est en *l*, on pourra à volonté, faire usage du *t* euphonique ou le supprimer; ex. : *Ten bibilic* « Je le roule; » *In Bibilah* ou *Bibiltah* « Je l'ai roulé. »

Lorsque le thème se termine par un *c*, on peut également faire ou non usage de la consonne euphonique, mais elle sera dans ce cas un *m*, au lieu d'un *t*; ex. : *Ten Tzicic* « Je lui obéis » et *In tzicah* ou *in tzicmah* « Je lui ai obéi. »

Enfin, après un thème en *k*, il sera loisible de faire usage ou non des lettres euphoniques *y* et *m*; ex. : *Ten Tzakic* « Je le hache » et *In tzakah*, *in tzakyah* ou *in tzakmah* « Je l'ai haché. »

Huastèque. Ce temps s'y forme au transitif, par le moyen des mêmes particules finales qu'à l'intransitif.

PLUS QUE PARFAIT.

Quiché, ajoute simplement *chic* au parfait, comme pour la conjugaison intransitive.

Mam fait précéder le *u*, préfixe du Parfait, par la parti-

cule *ma* dont nous avons déjà parlé. Quelquefois le *u* tombe après ce *ma* ; ex. : *Uni xtale* « Je l'ai aimé » et *ma uni xtale* ou *ma ni xtale* « Je l'avais aimé.

Quélène. Le dialecte *Tzendale* ajoute *ixay* au prétérit ; ex. : *Upazon* « Je l'ai fait » et *Upazon ixay* « Je l'avais fait. » Le *ix* semble évidemment identique au *ix* ou *x*, signe d'imparfait en Quiché, et dont il a déjà été question. Nous ignorons la provenance de la finale *ay*. Elle pourrait bien n'être qu'une variante orthographique du *ey*, désinence de l'imparfait.

Pour former le même temps, le dialecte *Zotzil* se borne à ajouter *ox* au parfait ; ex. : *Ilaghpazic* « Nous l'avons fait » et *Ilaghpazicox* « Nous l'avions fait. Ce *ox* n'est évidemment pas autre chose que le *ix* du dialecte précédent. On sait que le zotzil affectionne les voyelles pleines et spéc. le *o*. Ainsi, il transforme en *hoòt* le *haat* « Tu, toi » du Tzendale.

Maya. Ajoute les auxiliaires *ili cuchi* déjà étudiés au Parfait intransitif ; ex. : *Intzicah* « Je lui ai obéi » et *In tzicah ili cuchi* « Je lui avais obéi. »

Huastèque. Les désinences sont les mêmes qu'à l'intransitif. Du reste, c'est surtout, comme on l'a dit plus haut, la présence ou l'absence du pronom préfixe redoublé qui distingue les deux voix.

FUTUR.

Quiché. Prend les mêmes préfixes *x* et *chi* qu'à l'intransitif. Parfois, la préfixe *x* est omise, la racine verbale restant d'ailleurs identique à celle de l'Indicatif. Ex. : *Chin*, *x'chin*, *chinu* ou *X'chi nu logoh* « Je l'aimerai. » Mêmes observations d'ailleurs que pour la voix intransitive.

Cakgi. Marque ce temps par la même particule *chi*, ex. : *Ch' intzibac* « J'écrirai ; » *Ch' itzibac-eb* ou *Chi itzibac-eb* « Ils écriront. » Le forme *Ga chi itzibac* nous semble quelque peu douteuse. Pourquoi la préfixe placée après le signe pronominal ? Ne faudrait-il pas plutôt *Chi ga itzibac ?* Toutefois, nous rencontrons *Ca Chi Cam* « Nous porterons » au lieu de *Chi Ca Cam* ; *Ex Chi Cam* « Vous porterez » pour *Chi ex Cam*. Peut-être est-ce l'usage en Cakgi de déplacer la préfixe temporelle au pluriel du passé et du futur, car nous ren-

controns encore *Ca ix Cam* « Nous l'avons porté » pour *Ix Ca Cam.*

POKOME. Se sert souvent du présent pour désigner également le futur, ex. : *Titanulcoh* « Je vous aime, je vous aimerai. » On peut toutefois le marquer comme dans les dialectes précédents au moyen de la préfixe *Chi* ou *Ch* ; ex. : *Chi nulocoh* « Je l'aimerai. »

MAM. Reynoso nous indique l'existence de deux futurs dans cet idiome pour la voix transitive, l'un répondant à notre futur, l'autre impliquant l'idée de *devoir*, *d'obligation*. On pourrait comparer ce dernier au futur anglais construit avec *Shall*; comme dans *I Shall do* « Je dois faire, il faut que je fasse. »

Le futur simple a pour caractère distinctif la transformation de la finale *em* du présent et du futur intransitif en *ibetz* ; ex. : *Xtalem*, *xtalibetz*. La 1ere pers. du sing. a la même préfixe *uni* que le parfait transitif. Ex. : *Uni xtale* « Je l'ai aimé » et *Uni xtalibetz* « Je l'aimerai. » Nous avons déjà fait remarquer que cette préfixe *Uni* est, elle-même, composée du signe du passé *U* d'origine mexicaine et du *ni*, pronom de la 1ere pers. sing. également pris au mexicain. L'adoption d'une préfixe de parfait pour indiquer le futur prouve à quel point la langue Mame se rendait peu compte de la valeur des formes qu'elle empruntait à un idiome étranger. Quant aux autres personnes, elles sont marquées de la même finale pronominale que celles du présent intransitif et du parfait transitif ou intransitif ; ex. : *Tzum-Xtalem-a* « Tu aimes ; » *Ui-Xtalim-a* « Tu as aimé ; » *Uti-Xtali-a* « Tu l'as aimé » et *Ti-Xtalibetz-a* Tu aimeras. » Les préfixes pronominales sont, on le voit, les mêmes qu'au parfait défini. Seulement, on ne les fait plus précéder de la voyelle temporelle *u*.

Le *i* qui termine le thème du futur est-il ici une simple voyelle de liaison, fait-il partie de la désinence elle-même, ou bien constituerait-elle un vestige d'une désinence infinitive ou participielle en *im ?* C'est une question que nous n'entreprendrons pas de résoudre. En tout cas, le *b* signe de futur reparaît dans certains futurs Mayas, mais précédé d'une voyelle variable, suivant les lois de l'écho vocalique ; Ex. : *Ten tzakic* « Je le hache menu ; » fut. *Bin in tzakab* — *Ten tzicic* « Je lui obéis, » fut. *Bin in tzicib.*

D'où provient ce *b* ? Serait-ce, par hasard, une abréviation des formes Mayas *Bin* « Aller » ou plutôt *Be* « Vivre, aller, cheminer, marcher ? » Ces futurs en *b* offriraient, de la sorte, sous le double rapport de la phonétique et de l'idée quelqu'analogie avec ceux du latin en *bo*. Quant à la finale *tz* de *Xtalibetz*, nous ne savons trop, je l'avoue, comment l'expliquer. Serait-ce encore un emprunt fait au Mexicain? On sait que ce dernier idiome distingue précisément le présent du futur par l'adjonction à ce dernier temps d'une sifflante à la racine du verbe. Ex. : *Ni chiva* « Je fais ; » *Ti chivâ* « Nous faisons » et *Ni chivaz* « Je ferai ; » *Ti chivazké* « Nous ferons. »

Quant au futur impliquant obligation ou devoir. il s'obtient simplement en remplaçant le *U* du parfait transitif par *tok*, particule déjà examinée plus haut. Ex. : *Uni xtale* « Je l'ai aimé » et *Tok ni xtale* « J'ai à l'aimer, je dois l'aimer. »

Quélène. Ce temps ajoute simplement *to* au présent. Ainsi, l'on a en Zotzil *Ghpaz* « Je fais » et *Ghpazto* « Je ferai ; » en Tzendale, *X'apaz* « Tu le fais » et *X'apazto* « Tu le feras, » etc.

Cette désinence future ne nous paraît point être autre chose que l'adverbe Maya *to* « A l'instant, tôt, aussitôt, » qui se prend comme préposition dans le sens de « Encore, davantage. »

Maya. Le caractéristique propre de ce temps est l'auxiliaire *Bin* que l'on préfixe au verbe et dont nous avons déjà parlé.

Avec les verbes de la conjugaison vocalique pure, on fait emploi du *Pronombre Cuarto mixto*. Le verbe lui-même ne paraît point prendre de désinence spéciale ; ex. : *Auohelex* « Vous le savez » et *Bin auohelex* « Vous le saurez. » Les verbes de la conjugaison vocalique mixte prennent le même pronom préfixe que les précédents.

La désinence de leur futur est *é* ou *ab* ; ex. : *Ten ilic* « Je le vois » et *Bin uile* ou *Bin uilab* « Je le verrai. »

Les verbes de la conjugaison consonnante font suivre l'auxiliaire *Bin*, du même pronom que le parfait ; ex. : *In cambezah* « Je l'ai enseigné, » *Bin in Cambez* « Je l'enseignerai, » Par exemple, ils ne font pas tous usage de la même désinence. Si le verbe se termine par une sifflante, il

ne prendra point de finale spéciale pour le futur et celui-ci se présentera sous sa forme radicale, ex. : *Ten Cimezic* ou « *Cimzic* Je le tue » et *Bin in cimez* « Je le tuerai. »

Un second groupe de verbes à thème en *k* ou *c* font leur futur en *e*; ex. : *Ten Pukic* « Je le fonds » et *Bin in Puké* « Je le fondrai. » — *Ten Pucic* « Je le renverse » et *Bin in Pucé* « Je le renverserai. »

Si le verbe se termine en *n*, il faudra intercaler un *t* euphonique entre cette nasale et le *e* final; ex. : *Ten Canantic* « Je le garde » et *Bin in Cananté* « Je le garderai. »

Quant au quatrième groupe, il se compose d'un certain nombre de verbes à *c* ou *k* final. Ils peuvent indifféremment marquer le temps en question par un *e* ou un *b* final, précédé d'une voyelle de liaison. Cette voyelle variera, du reste, suivant les lois de l'écho vocalique, ex. : *Ten tzicic* « Je lui obéis » et *Bin in tzice* ou *tzicib* « Je lui obéirai. » — *Ten tzacic* « Je conjure l'orage » et *Bin in tzace* ou *Tzacab* « Je le conjurerai. »

Quelques verbes, enfin, terminés par un *k* ont la faculté de faire usage soit de la désinence *b*, soit de la désinence *c*, laquelle peut à volonté, être précédée ou non d'un *y* euphonique; ex. : *Ten Tzakic* « Je le hache menu, » au futur, *Bin in tzakyé* ou *Tzaké* ou *Tzakab*.

Nous verrions volontiers dans le *e* final, une ancienne voyelle de liaison qui, à l'origine, alors que les lois de l'écho vocalique n'étaient point trop régulièrement observées, devait précéder le *b*, signe propre du futur. Ce dernier étant tombé dans un grand nombre de cas, la voyelle aura été, par là même, considérée comme une vraie marque de temps. Quant à ce *b* final, quelle peut bien être sa provenance? N'y devrions-nous pas voir un débris de l'auxiliaire *bin*, primitivement placé à la fois avant et après le verbe?

Huastèque. Même remarque au sujet de ce temps qu'au sujet du parfait.

FUTUR ANTERIEUR.

Quiché. Ce temps y est en tout semblable au plus que parfait, à cette différence près que le verbe de la seconde personne se met au futur au lieu de se mettre au parfait.

Ajoutons que ce futur est parfois tout semblable au présent ; ex. *X'nu banom-oc v'ochoch, ta c'at ulic* ou *x'cat ulic* « J'aurai bâti ma maison, lorsque tu arriveras », litt. « J'avais bâti ma maison, lorsque tu arrivas » — *Iloninak-chic retal, ta ch'ul ahau* « On aura déjà vu son signal, lorsque le roi arrivera ».

Quélène. Le dialecte Zotzil forme ce temps en ajoutant *to* au parfait ; ex. *Ilazpazic* « Ils ont fait » et *Ilazpazicto* « Ils auront fait ». Suivant toutes les apparences, le Tzendale a recours au même procédé. L'on aura, par suite, à côté de *Uqpaz* « Je fis », la forme *Uqpaztó* « J'aurai fait ».

Maya. Le futur antérieur n'y est autre chose que le parfait suivi des auxiliaires *ili cochom*, tout comme à l'intransitif ; ex. *Ca Cambezah* « Nous l'avons enseigné » et *Ca Cambezah ili cochom* « Nous l'aurons enseigné ».

IMPERATIF.

Quiché. Ce mode y est, en tout, semblable au futur, seulement il ne prend point de 1re personne. Ex. *Ch'a metzah nu Varabal* « Balaie *ou* tu balayeras ma chambre à coucher » ; *Ch'yvoyobeh* « Attendez, vous attendrez ». On sait que l'hébreu rendait également l'impératif par le futur, disant. « Tu feras » au lieu de « fais ». Il en est de même en pokome, où *Ch'alocoh* signifie aussi bien « Aime le » que « Tu l'aimeras » ; *Chi rulocoh* « qu'il l'aime » que « Il l'aimera ».

Mam. Nous n'avons point d'exemple d'impératif du transitif dans cet idiome. Peut-être est-ce également le futur qui en tient lieu.

Quélène. Ce mode se forme d'une façon assez irrégulière dans chacun des deux dialectes. Le Zotzil ajoute *ò* au radical verbal pour la 2e pers. sing. ; ex. *Pazò* « fais », du radic. *Paz.* Cet *o* ne serait-il pas identique à celui du maya que l'on emploie comme suffixe, pour donner simplement plus de force à la période? Une particule emphatique semble, on ne peut plus, propre à rendre l'idée de l'impératif. Ajoutons que dans cet idiome, la suffixe en question possède encore le sens de « Là, cela ». Nous avons déjà cité l'exemple *Lé uinic-o* « cet homme là ». La 3e pers. sing. se forme tout comme à

l'intransitif, en ajoutant *uc* au radical verbal; ex. *Pazuc* « qu'il le fasse ». Cf. *Muyuc* « qu'il se lève ». Le *uc* final est employé en Zotzil, comme signe de comparatif; ex. *utz* « bon » et *Utzuc* « meilleur ». On le donne également comme suffixe aux adjectifs et adverbes, mais non aux verbes, afin de marquer la 3e pers., même lorsqu'il n'y a pas d'idée comparative exprimée; ex. *Mo utzuc* « Pas bon, il n'est pas bon ». Avec le verbe, sauf à l'impératif, la finale *uc* ne se trouve pas employée ; ex. *mo high Paz* « Il ne fit pas telle chose » Cf. la préposition maya *uc* et *ic* « avec. » *Pazuc* signifierait donc litt. « avec faire, » *cum actu faciendi*. Pour distinguer la 3e pers. du sing. de la 1re du pluriel, on aura employé avec l'une, la préposition sous la forme *uc* et avec l'autre, sous la forme *ic*. Dans *Pazic* « faites », se retrouve la même désinence *ic* que dans l'intransitif *Muyanic* « Levez-vous ». Il en a déjà été question plus haut.

La 3e pers. *Pazuc-oxuc* « qu'ils le fassent » est exactement formée de la même façon que l'intransitif *muyuc-oxuc* « qu'ils se lèvent ».

L'impératif du Tzendale offre ceci de particulier qu'il a une 1re pers. pour les deux nombres et équivaut de la sorte à un véritable subjonctif. Il présente également beaucoup d'irrégularités dans son mode de conjugaison. La 1re pers. du sing. est identique à celle de l'indic. prés. mais avec un *ta* préposé, que nous identifierions volontiers au *ta* ou *tah*, finale subjonctive du Quiché ; ex. *Qpaz* « Je fais » et *Ta qpaz* « Que je fasse ». La 1re pers. du pluriel est formée d'une façon tout à fait analogue, mais en supprimant la préfixe temporelle du présent ; ex. *X'qpaztic* ou *Yac qpaztic* « nous ferons » et *Ta qpaztic* « fesons ».

Pour la 2e pers. du sing. on ajoute au radical verbal le pronom final *a* « Tu, toi » ex. *Paza* « fais » et on le pluralise en fesant suivre cet *a* de la finale plurielle *ic*; ex. *Pazaic* « faites ».

La 3e personne pluriel est toute semblable à la pers. corresp. de l'indicatif présent du Zotzil, c'est à dire que l'on se borne à préfixer au radic. verbal, le *z* « son, sien » ; ex. *Zpaz* « qu'ils le fassent ». Celle du singulier n'en diffère qu'en ce qu'elle prend la préfixe *aca* ; ex. *Aca zpaz* « Qu'il le fasse ».

Maya. L'impératif transitif de cet idiome consiste essentiellement dans le thème verbal du futur. Ce thème n'est autre chose, lui-même, on l'a déjà vu, que la racine verbale, soit dépourvue de toute désinence, soit munie d'un *e* ou d'un *b* final, que précède parfois une voyelle variable, un *t* ou un *y* euphoniques. A la 2e pers. sing., le thème du futur apparaît complètement nu ; ex. *Cambez* « Enseigne-le » ; *Cananté* « Garde-le ; » *Tzicé* ou *Tzìcib* « Obéis-lui ».

Pour pluraliser cette même personne, on fait suivre ledit thème du futur du pronom *ex* « Vous » ; ex. *Cambez-ex* « Enseignez-les » La 3e pers. du sing. fait précéder ce thème de *u* « son, sien » ; ex. *U Cambez* « qu'il l'enseigne » et forme son pluriel en accolant au verbe accompagné déjà la préfixe *u*, la finale *ob* ; ex. *U cambez-ob* « qu'ils l'enseignent ».

Huastèque. Même observation que pour le futur et le parfait.

SUBJONCTIF

Quiché forme tous les temps de ce mode, comme pour l'intransitif, en ajoutant *tah* au présent. Ex. *Ca nulogoh* « Je l'aime » et *Ca nulogohtah* « que je l'aime » Répétons qu'au transitif également, le *chic* final du parfait s'abrège en *chi* ; ex. *Nulogomchitah* « Que je l'aie aimé ».

Mam. Le seul exemple de subjonctif de la conjugaison transitive que donne Reynoso est qualifié par cet auteur de *Preterito Plusquamperfecto optativo*. Il est formé exactement comme son *Preterito Plusquamp. opt.* de intransitif, sauf les différences suivantes :

1° La racine verbale est *xtali* au lieu de *xtalem*.

2° A la 1re pers. sing. *ni* remplace *chin*.

3° Aux autres personnes, on intercale entre la particule *vuit* et la racine verbale, les pronoms d'origine Mexicaine propres au transitif.

Ex. : *Ix-vuit-chin-xtalem* « Ojala que yo hubiera *o* hubiese amado ; » *Ix-vuit-xtalem-a* « Ojala que tu hubieras, etc. » et *Ix-vuit-ni-xtali*, *ix-vuit-ti-xtali-a*, etc., etc,

Quélène. Le Zotzil ajoute simplement *uc* aux différents temps de l'indicatif, ex. : *Ghpazuc* « Que je fasse ; » *Ghpazucey* « Que je fisse, je ferais. » Quant au Tzendale, il emploie diverses suffixes suivant le temps à exprimer. S'il

s'agit du présent, on joindra à celui de l'indicatif, le dissyllabe *Gheye*; ex. : *X'apaz-gheye* « Que tu fasses. »

L'imparfait exigera la particule *matiey* ajoutée aux diverses personnes de l'impératif; Ex. : *Aca-zpaz matiey* « Il eût fait, qu'il fit. » Le plus-que-parfait ne diffère du parfait que par l'affixe *ix* placée entre la racine verbale et cette finale *matiey*; ex. : *Aca-zpaz ix matiey* « Il aurait eu fait, qu'il eut fait, » etc.

Maya. C'est toujours le thème du futur qui compose la racine subjonctive transitive dans cet idiome. Au présent, il prend les mêmes pronoms qu'à l'indicatif du même temps, mais en les fesant suivre de ceux du parfait; ex. : *Loob Cambezic* « Ils l'enseignent; » *Ucambezob* « Ils l'ont enseigné » et *Loob ucambezob* « Qu'ils l'enseignent. »

L'imparfait ne diffère du temps précédent que parce qu'il remplace la série des pronoms de l'indicatif présent par la préfixe *hiuil*, ex. : *Hihuil in Cambez* « Yo lo ensenara *o* ensenaria. » Ce *hihuil* paraît formé de l'auxiliaire *hi* déjà étudié plus haut auquel s'ajoute la racine *uil* précédée d'un *h* euphonique. *Uil* signifie, nous dit le dict. de l'abbé Brasseur, « nécessité. convenance, volonté incertaine. » Il s'emploie, ajoute le savant auteur, comme particule de futur, mais en indiquant le doute, l'indécision. Ne résulterait-il pas lui-même de l'accollement à la racine *il* « Pouvoir, être, essence, force » du *u* possessif ?

Le parfait ajoute l'auxiliaire *Cuchi* au précédent; ex. : *Hihuil in Cambez cuchi* « Yo lo haya ensenado. » Le plus-que-parfait intercale l'auxiliaire *ili* déjà vu entre la racine verbale et la finale *Cuchi*; ex. : *Hihuil in Cambez ili cuchi* « Yo lo hubiera ensenado. » Enfin, le futur remplace *Cuchi* par *Cochom*, Ex : *Hihuil in Cambez cochom* « Yo lo ensenare, hubiere ensenado. »

INFINITIF.

Ce que nous avons déjà dit au sujet de ce mode nous dispense d'entrer ici dans de plus longs développements. Sauf en Maya, les mêmes formes servent à la fois pour le transitif et l'intransitif. D'après les quelques exemples donnés par l'abbé Brasseur, pour ce mode à l'actif, en Quiché ; *Que-*

Rah akanic ou *akan* « Ils voulaient monter ; » *Querah oc* « Ils voulaient entrer, » nous voyons que ledit mode fort peu employé, d'ailleurs, consiste dans le radical verbal, auquel on peut ajouter la finale *ic* déjà étudiée plus haut et qui ne constitue pas une marque distinctive de l'infinitif.

En Maya, l'infinitif transitif du présent n'est autre chose que la 2e pers. sing. de l'impératif.

Ainsi, *Cambez* voudra dire, à la fois « Enseigne-le, l'enseigner ; » *Buhé* ou *Buhib* « Fends-le » ou « Le fendre ; » *Atanté* « Epouse-la, l'épouser. » Le prétérit de ce mode s'obtient en ajoutant *ahil*, précédé d'un *t* euphonique, si la racine du verbe est de plus d'une syllabe et terminée en *n* ; et avec élision du *e* suivant le *t*. Ex. : *Cambezahil* « L'avoir enseigné; » *Atantahil* « L'avoir épousée; » *Canantahil* « L'avoir gardé. » Le futur est identique au présent, à cela près qu'on lui préfixe l'auxiliaire *binil*, dont la racine est le verbe *bin* déjà vu, la finale *il* jouant ici son rôle habituel de déterminative. Ex. : *Binil Cambez* « Devoir l'enseigner; » *Binil Tzice* « Devoir lui obéir; » *Binil alcabté* « Davoir le suivre, le solliciter. »

GÉRONDIF ET SUPIN.

L'abbé Brasseur nous indique des formes Quichées, telles que *Chi qohe*, *Chi qoheic*, *Chi uxic* « A être, pour être » formées de la préposit. *Chi* « à, pour » et du radic. verbal, suivi ou non de la désinence euphonique *ic*, qui peuvent passer pour de véritables gérondifs. Il les rapproche assez heureusement des infinitifs anglais *to be*, *to love*.

Nous en dirons de même de la forme Zotzil *Taz Pazel* « Pour faire, » *Taz* n'étant autre chose que notre particule « Pour. »

Beltran qualifie de Supin, l'infinitif Maya précédé d'une préposition, ex. : *Ti Cambez* « A l'enseigner, pour l'enseigner. » Remarquons, en outre, que cet idiome possède du moins pour la conjugaison transitive, de véritables gérondifs consistant dans le thème de l'indicatif présent en *ic*, non accompagné bien entendu de ses pronoms préfixes ou incorporés ; Ex. : *Cambezic* « De l'enseigner ; » *Ti Cambezic* « A, pour l'enseigner, en l'enseignant. »

Ten Cambezic pourrait donc se rendre litt. par « Nunc-ego docendi-eum, nunc-ego docere-eum. » Nous avons déjà vu, au reste, quelle origine, il convient d'assigner à cette finale *ic*.

PARTICIPE.

Il est clair qu'en Quiché (et cette observation se pourrait étendre à tous les idiomes de la famille Maya-Quiché) les radicaux verbaux au moyen desquels se fait la conjugaison méritent moins d'être considérés comme de véritables participes que comme des noms ou adjectifs à sens plus ou moins verbal.

Seulement, il en est un peu d'eux, comme de ces corps simples que les chimistes devinent, sans parvenir à les isoler. On ne les rencontre guères qu'en composition, et c'est ce qui rend leur analyse difficile, au point de vue de la classification rigoureuse des parties du discours. Cette réflexion s'applique aussi bien à la finale *oh* du présent dans *Ca nulogoh* « Je l'aime » qu'à la désinence en *om* servant à former le parfait, p. ex, dans *Nu Banom* « Je l'ai fait. » On a voulu voir un participe présent dans la forme *logonel* à laquelle répond le Mam *xtalinel.* Ce sont plutôt, répétons le, des noms verbaux, car le sens de ces deux termes est « El amador, el que ama. » Nous aurions peine, également, malgré l'autorité des grammairiens à voir de véritables participes dans les formes suivantes de la langue Maya, *Ahcanan* « Gardien, celui qui garde quelqu'un ou quelque chose ; » *Ahcanantabal* « Ce *ou* celui qui est, qui doit être gardé ; » *Canan*, *Canantan* « Gardé, chose gardée. »

H. DE CHARENCEY.

LES TROIS CONSEILS DU ROI SALOMON.

CONTE POPULAIRE GRECO-SALENTIN, TEXTE CALIMÉRAIS AVEC TRADUCTION ET NOTES.

La colonie grecque de la Terre d'Otrante est peut-être une des plus riches en contes populaires, légendes, nouvelles drolatiques, fables, jeux, proverbes *et similia*, Je ne saurais pourtant affirmer (même je pense le contraire) que ce soit son patrimoine exclusif et qu'elle ne le partage, au moins pour la plus grande partie, avec les peuples latins qui l'environnent; je tiens seulement à constater sa richesse en matière de littérature populaire (1).

Et dans cette mine si riche, c'est moi, j'ose le dire, qui suis le premier à puiser.

Outre la quantité il faut aussi tenir compte de la qualité de ces contes. Il y en a de vraiment délicieux et spirituels ; quelques-unes des fables et des apologues sont d'une finesse exquise. Il me suffit de citer entre les contes une des versions du Mythe d'Amour et Psyché, qui est peut-être la plus belle qu'on ait jusqu'à ce moment : au moins parmi les versions que je connaîs. Je pourrais aussi citer la nouvelle, des *Chercheurs de Colimaçons* et l'apologue, un peu débraillé peut-être, du *Chien qui méprise un morceau de pain :* mais il faudrait les rapporter ici, et ce n'est pas ici le lieu.

Il y en a plusieurs même de ceux qui sont censés appartenir à Nas-r-Eddin-Hodjas, etc.

(1) Voilà la division en cathégories que je tiendrai pour mon édition complète du *Folk-lore Gréco-salentin*.

I. Contes (Mythes anciens).
II. Légendes.
III. Contes moraux.
IV. Contes drolatiques.
V. Contes du pays des fats.
VI. Fables, Apologues, Jeux. Proverbes, etc.

Mais venons à notre conte des *Trois Conseils de Salomon* dans lequel, soit dit en passant, le grand roi biblique n'est ni plus ni moins qu'un maître de métairie quelconque, ou tout au plus, un roi des contes populaires.

Ce conte appartient à la série des *Contes Moraux*, et je le donne ici surtout eu égard à la langue et du style. Car *le langage poétique est aussi distinct de celui de la prose*, chez nous que chez tout autre peuple. Et si la langue poétique est assez connue après les travaux de MM. Comparetti et Morosi (1), on ne peut pas dire la même chose de la prose, qui est presque inconnue; il n'existe de celle-ci rien qui mérite vraiment ce nom excepté les deux ou trois pages qui se trouvent dans le livre de M. Morosi; car on ne peut absolument pas considérer comme prose les monstrueuses traductions d'une Nouvelle de Boccace insérées dans les *Parlari Italiani* de M. Papanti (2), ni les quelques lettres qui se trouvent dans le livre de M. Comparetti. Elles ont été fabriquées exprès pour lui par un jeune avocat, et l'illustre savant les a insérées de bonne foi, de même qu'il a transcrit les chants selon la mauvaise rédaction qu'on lui a envoyée. C'est même à admirer qu'en s'aidant de la traduction italienne il ait pu souvent mettre un peu de lumière dans la transcription grecque du texte, où il n'y avait que du noir... Mais *de hoc satis*.

Les choses demeurant ainsi, je crois que ce n'est pas présomption de ma part si j'ose affirmer que ma publication va remplir une lacune regrettée jusqu'à ce moment.

Le conte que je publie ici, pourra donner une idée du système que je suivrai dans mon édition.

Je serai absolument fidèle à la narration du conteur, excepté dans des petits détails et dans certains défauts qui sont visibles et que l'on peut corriger sans *blesser la simplicité de la narration*.

C'est pourquoi je n'ai rien osé changer à ce conte. J'aurais bien pu en modifier aussi bien la langue que le style. Mais je l'ai laissé comme on me l'a conté. Il représente donc ce

(1) Comparetti — Saggi dei dialetti greci dell'Italia meridionale. — Pisa, Nistri, 1866.

Morosi. Studi sui dialetti greci di Terra d'Otranta, Lecce, 1870.

(2) Livorno, 1875.

qu'est aujourd'hui, ou à peu près, la langue à Calimère. Il faut cependant remarquer qu'il y a des locutions et des tournures que les jeunes gens n'emploiraient plus maintenant.

Quant au style, avec ses coupures, ses ellipses et ses détours, il a un certain air naïf et une rude concision qui n'est pas dépourvue d'élégance et même de charme.

Pour la transcription de ce conte j'ai admis les caractères latins ; quoique je pense pour l'édition complète adopter les caractères grecs, comme je l'ai fait, d'ailleurs, l'année passée à Athènes, (1) en publiant un échantillon du dialecte grec de Martignano. Cependant ce n'est pas ici le lieu de dire les raisons qui m'ont poussé à cela et je le ferai ailleurs. Ici je donnerai seulement des éclaircissements nécessaires pour lire bien le texte selon la transcription adoptée.

Avant tout il faut remarquer que les lettres ont la même valeur phonétique qu'en latin ou en italien ; les exceptions ou les spécialités, sont :

C = ch espagnol ; ou c ital. avant e, i.

Dh = le son des deux ll dans certains dialectes méridionaux de l Italie, surtout des îles — impossible à rendre graphiquement : on l'écrit aussi dd.

H = X grec.

Tz = zz ital.

Les enclitiques ont été transcrites unies aux mots, surtout parce qu'elles se prononcent redoublées presque toujours, par ex. : *dòmmu*, donne-moi ; *manehòttu*, tout seul, etc.

Les consonnes unies par un trait au mot précédent, sont de simples consonnes phonétiques, restes, le plus souvent, des anciennes flexions. On se tromperait cependant si l'on voulait les considérer encore comme telles. P. ex. : dans *ti-s îpe*, lui (fem.) dit, le *s* n'est plus caractéristique du génitif et du datif qui est toujours *tî* (ex. : *tî dòke,* lui [fem.] donna). L'*s* dans ce cas a la même valeur que l'*n* dans *òsso-n déte*, ou le *t* dans *a-t-on* français, etc.

Les parenthèses indiquent des mots ajoutés pour l'explication : les mots en italique ne sont pas traduits littéralement.

(1) Φιλολογικὴ ἐφημερίς, 1882. Αρ. 11.
J'emploie aussi les caractères grecs dans les deux essais qui vont paraître prochainement : un *Petit chansonnier greco-salentin du XVI*e *siècle*, et *Le Mythe de Psyché (Textes caliméraıs).*

CONTES.

Ena kriao (1) û Salomone télise n'agui, c'écame nû kami o cunto (2) ûso pradunatu (3); cè û pésane (4) trakosci dukai. Cè éste c'ibbie : mà t'ûrte stannû (5) ti oli piane es tûtto pradunatu ià kosiglio; (6) ce pénsevse (7) nû jurêvsi éna kosiglio puru (8) cino; cè ipe :

— Praduna, dommu éna kosiglio, proppi nà pao?

Rispundevse (9) o praduna ce îpe :

— Acatò-n dukau : esû mû divi, sekundu (10) m'eune kutata (11) adhi?

— Sû dio, rispundevse o kriao. U doke ûs akatò-n

Un domestique de Salomon voulut sortir (de son service) et fit que ce sien maître lui fit son compte; il lui échut trois cents ducats. Il s'en allait : mais il se souvint que tout le monde venait chez son maître pour *demander* des avis; et il décida de se faire donner à lui aussi un conseil; il dit :

— Maître, donne-moi un conseil avant que je m'en aille. Là-dessus *son* maître répondit et dit :

Cent ducats (cela coute) : me les donnera-tu, comme me les ont payé, les autres?

— Je te les donnerai, répondit le domestique. Il

(1) *Kriao* (domestique); *criado* espagn.; *criatu*, dialecte leccesois.

(2) *Kunto* (compte); *cuntu* dial. lecc.; ital. *conto*.

(3) *Praduna* (maître) métathèse de *padruna*, qu'on dit aussi : *padrunu* dial. lecc.; *padrone* ital.

(4) *Pésane :* (littéralement) *tombèrent; touchèrent*) *petto-pési* (ici et après, je mets le temps prés. de l'indic. et de l'infin. des verbes). Ce verbe renferme dans ce cas l'idée de chance, comme en grec, p. ex τοῦ ἔπεσε τὸ λαχεῖον, lui échut le lot.

(5) *Stannu* (en mémoire); contraction de εἴς τὸν νοῦν, à la pensée.

(6) *Kosiglio* (conseil) dial. lecc. *cosigliu*, de l'italien *consigli*.

(7) *Pénsevse* (pensa); *penséo-pensévsi*, de l'ital. *pensare*.

(8) *Puru* (aussi); *puru* dial. lecc.; ital. *pure*.

(9) *Respundevse* (répondit) : *respundéo-respundêvsi*; du v. *respundere* dial. lecc.; *rispondere* ital.

(10) *Sekundu* (selon, comme); dial. lecc. *secundu*, ital. *secondo*.

(11) *Kutata* (payé); *kutéo-kutêvsi*. Ce verbe vient de *quîetare* latin. Pour en voir tout de suite la filiation, il faut savoir que dans quelques-uns des dialectes italiens environnants on prononce *cuietare*, *'ncuietare*, *cuietu*, pour *quietare*, *inquietare*, *quietu*. De là le passage à *kutare*, reduit en grec *kutévo*, calimér : *kutéo*.

(12) *Kutténto* (content) dial. ital. *cuttentu*, ital. contento.

(13) *Piacei* (plait) *piacéo-piacêvsi* de l'ital. *piacere*.

dukau, cè o praduna îpe :

— *Mi fiki ti strâ* (1) *ti palêa jî cinuria.*

O kriao èn émine kutténto; cè éle : « Osso-n déte ti kosiglio pû mû doke! » Jurise cè ipe û praduna :

— È mû piacéi makâ (2) ûso kosiglio; dommu éna kaglio (3).

Rispundéi o pradûna :

— Akatò-n dukau mû dî?

Rispundéi o kriao :

— Sû dio. U doke akato-n dukau, cè o praduna îpe :

— *Cippu ê na cami sim meri, mi to fiki-n ghi' avri*(4).

U kriau manku (5) ù piacevse ûso kosiglio. Jurise mapale (6) :

lui *remit* les cent ducats, et le maître lui dit :

— *Ne laisse jamais l'ancienne rue pour la nouvelle.*

Le domestique ne *fut* pas satisfait; et il *se* disait : « Voyez *un peu* quelle sorte de conseil il m'a donné! » Il revint et dit à son maître.

— Il ne me plaît pas ce conseil; donne-moi en un autre meilleur. Le maître répondit :

— Tu me donneras (encore une fois) cent ducats.

Le domestique répondit :

— Je te les donnerai. Il lui donna cent ducats, et le maître dit :

— *Ce que tu dois faire aujourd'hui, ne le* remets *pas* à demain. (*Litt.*: *ne le laisse pas*).

Mais le conseil ne plut pas davantage au domestique. Il revint de nouveau :

(1) *Strâ* (rue, chemin) contract. calim. de *strata*, ital. *strada.*

(2) *Makâ* (point, pas du tout) contract. de *makáta*, qu'on on emploie toujours et qui vient du grec μηκέτι.

(3) *Káglio* (meilleur). Ce mot se prononce aussi *kadhio*; ce qui serait la prononciation exacte, suivant la règle qui donne le double λλ pour dh; mais ici il est censé être un κάλιο originel, et rentre dans le petit nombre des exceptions à cette règle.

(4) *Mi to fíki-n ghi' âvri* (ne le laisse pas pour demain). Il faut observer ici que le *ghi* n'est autre chose qu'un *ja*, qui ayant l'*n* avant soi, par euphonie durcit en *gh* le sont spirant de *j* lequel en tout autre cas retient le son naturel, p. ex. : *Evó jô jà éo janoména óla túa*, j'ai fait tout *cela pour le ja.*

(5) *Mánku* (moins du tout, guère), *mancu* dial. lecc. *manco* ital.

(6) *Mapále* (de nouveau) intensif de *pále* (grec πάλιν) et composé de la sorte : *mà* contracté de *metà* (grec μετὰ; en usage encore dans quelques villages) et *pále* = *mapále.* Semblable composition intensive et de répé-

— Praduna, manku mû piacéi tûo; dommu kané-n adho.

— Ma akato-n dukau-s adhu mû divi-s, ipe o praduna.

— Sû dio.

U doke ûs addu-s akato-n dukau; cè o praduna îpe :

— *Pròi edé cìppu é' nà kami cè poi kameto.*

O kriao éste cé ibbie; o praduna, îpe :

— Arte, sénza turniscia(1) pai? Mino, ti sû dio lio vsomi. Pianni ce û doke éna petzi (2) vsomi

O kriao pirte.

Sti strâ, effruntevse éna pu ibbie vorazonta alai. Cè îhe diu strae; mia cinuria ce mia paléa.

Votise (3) cino pû voraze alai, cè îpe :

— È pâme pû sti strâ ti néa?

— De, ipe; mû éhrise

— Maître, ce *conseil* ne me plaît *guère*; donne m'en un autre quelconque.

— Mais tu dois me donner encore cent ducats, dit le maître.

— Je te les donne.

Il lui *compte* les autres cent ducats, et le maître dit :

— Médite d'abord *ce que tu dois faire* et après *fais-le.*

Le domestique s'en allait, lorsque le maître *lui* dit :

— Maintenant, tu t'en vas sans argent? Attends, que je te donne un peu de pain. *Et* il lui donna un morceau de pain.

Le domestique partit.

En chemin, il rencontra quelqu'un qui *s'en* allait achetant de l'huile. Et il y avait devant eux deux chemins, l'un nouveau et l'autre ancien.

— Celui qui achetait l'huile lui dit :

— N'allons nous pas par le chemin nouveau ?

— Non, dit le domestique.

tition se trouve dans *matakanno* (je fais encore plus, je fais de nouveau), *mataérkome* (je reviens), dans lesquels *metà* se trouve entier, seulement par suite de la loi phonétique caliméraise d'assimilation des sons, il est changé en *matà.*

(1) *Turniscia* (argent); de l'ital. *tornesi.* En dial. *turnisi* se dit seulement au pluriel pour argent, au singulier *turnese* signifiant la monnaie ancienne, *mezzo grano* (un demi grain) du Napolitain. En dial. grec on le dit même au singulier pour argent, p. ex. : *bégliase tósso méa turnisi;* il dissipa tant d'argent.

(2) *Petzi* (pièce); ital. *pezzo.*

(3) *Vótise* (repartit) *votò — votisi.* Employé souvent dans la narration, quand on rapporte les mots d'autrui. De l'ital. dial. *votare* ital. *voltare.*

acato-n dukau ûso kosiglio: evô pao pû sti stra ti paléa.

Éna pirte pû sti néa; o servitûri apu sti paléa.

È pirtane podhi larga (1) cè ûso markanto (2) ncignase (3) na klâvsi, iati o klêvsane e ladri.

O kriao vrési kutténto mô kosiglio tû praduna.

Évtase éssutu sto mbrunoma (4), cè e porta û spitiutu éste klimméni. Tûo spievse (5) apu sti tripi tû 'klidiu cè îde ti stéane ce troane ce éna patéra (6) éste kaimméno sti tavlâ (7).

— Kagna! (8) îpe tûo: e jinékamu stéi ce trôi mâ éna patéra. Arte pao buskéo (9) mia skiuppétta (10) ce

Il me coûte cent ducats ce conseil là : je *m'en* vais par l'ancien chemin.

Le marchand *s'en* alla par le nouveau, le domestique par l'ancien.

Ils n'allèrent pas loin *que* ce marchand *se mit* à pleurer, car les voleurs le volèrent.

Le domestique *fut* content *du* conseil de *son* maître.

Il arriva chez lui au crépuscule, et la porte de sa maison était fermée. Il épia par le trou de la clef et vit qu'on dînait ; et un prêtre était assis à la table.

Parbleu ! dit-*il* : ma femme *est en train* de dîner avec un prêtre. Allons ! je vais *me* procurer un fusil et

(1) L*árga* (loin) *largo* ital. Même en grec on dit λάργα. Souvent dans les dialectes ital. on dit aussi *largu* pour *loin*.

(2) *Markánto* (marchand), dial. ital. *marcante*, ital. *mercante*.

(3) *Ncígnase* (commença) *ncignô*, *ncignási*; en d'autres villages *arcigno* grec ἀρχινῶ). Dans son développement, à cause de l'omophonie qui existait entre eux, il s'est confondu avec l'italien *ncignare*, *incignare* des dialectes voisins.

(4) *Mbrúnoma* (crépuscule, λυκόφως) dial. ital. *'mbrunire*. Ce mot, je soupçonne a été composé par le même conteur (selon toutes les règles, du reste, et légitimement) car on dit plutôt *stò mbrunévsi*, traduisant l'*ital. allu 'mbrunire*, faisant noir.

(5) *Spievse* (épia); *spieo — spievsi*; ital. *spiare*.

(6) *Patéra* (prêtre, littéral. père); Πατέρας gr. v.

(7) *Távla* (table); *taula* dial. ital., *tavola* ital.

(8) *Kagna!* (Parbleu, sapristi, etc.); épiphonème qui est au fameux C...o! napolitain, ce qu'est *Per dina!* à *Per dio!* en Toscane, ou *Parbleu*! à *Par dieu*! en France; en somme, un escamotage moral, pour ne pas offenser les convenances, et pour duper sa propre conscience.

(9) *Buskéo* (je me procure); *buscare* ital.

(10) *Skiuppétta* (fusil); dial. ital. *schíuppetta*, métathèse de *scoppietto* ital.

û sparéo (1).

Ma rikordêvti atto kosiglio tû praduna, pû t'ûpe : *Proi dè ; cè depoi kame*, ce îpe 'cè sâvto : « E' na dume is ê tûso patéra. » Cè tutzevse (2). sti porta.

Respundevse e jinékatu :

— Is éne ?

— Ime vô, îpe cino.

— Vû ! îpe e jinékatu ; tuo-s én' andrammu. Énivse i porta, c'embike tûo, cè rotise :

— Is êne ûso patéra ?

— Na ! (3) îpe e jinékatu : tûo-s éne o pedissu ; ka o-n endisamo patéra.

— Kagna ! îpe o kriao : io kalo-s o kosiglio tû praduna !

Ekaise sti tâvla cè fâne. Tûo vâsta o petzì tû vsomiu pû tu doke o pradunatu ; kôvti o vsomi ce guikane pû céssu e trakosci dukai.

— Ah[n] ! îpe tûo : o praduna mû-s ébbie cè mû doke.

Cè îsan oli harà. Cè e jinékatu votise c' îpe :

— Mino na pao, na mi-n értune âvri cîni pû îha nà

je le tire.

Mais il se souvint du conseil de son maître, qui lui dit : Examine d'abord, et puis agis, et se dit en lui même : voyons qui est ce prêtre ! Il frappa à la porte.

Sa femme répondit :

— Qui est (là) ?

— C'est moi, dit-il.

— Oh ! dit sa femme ; c'est mon mari. — Elle ouvre la porte, et celui-ci entre et demande :

— Qui est ce prêtre ?

— Tiens ! dit sa femme ; c'est ton fils : car, *tu* vois ? nous l'avons vêtu en prêtre.

— Parbleu ! dit le domestique, qu'il était bon le conseil de mon maître ! Il s'assit à la table et tous trois mangèrent. Comme il avait le morceau de pain que lui avait donné son maître ; il le coupa et les trois cents ducats en sortirent.

— Ah ! dit-il : le maître me les a pris et il me les rend.

Et ils étaient en joie. Sa femme *repartit* alors :

— Attends que j'aille *dire* que les moissonneurs ne

(1) *Sparéo* (tirer) ; *sparare* ital.

(2) *Tútzevse* (frappa) *tutzéo-tutzêvsi*, *tuzzare* dial. ital.

(3) *Nà !* ; le *νὰ* grec : souvent employé comme épiphonème.

terisune; ti vô èn estéo maká cî mi ciofali.

— De! rispundevse o kriao. Cippu é' nà kami simmeri, mi to kami avri : âstu n'artune nà terisune.

O pornò pirta cè terisane : o désane cè o kamane sedhunu (1).

Osso pû ione ikosimia ora, arte ncignase o halazi !...

Ce squaglievse (2) ola ta sperméni pû ci sima.

O kriao-s îpe :

— Isa kali e kosigli û pradunamu; ti an dè-nghia cîno, evò îha hasonta otikané (3).

Rome, août 1884.

viennent pas demain, car je n'*ai* pas la tête à cela moi.

— Non ! répondit le domestique. Ce que tu dois faire aujourd'hui, ne le *remets* pas à demain ; laisse les venir.

Le *lendemain* ils vont moissonner. On *avait déjà* lié (le blé), on l'avait entassé, *quand*, vers vingt-et-une heure, voilà la grêle qui tombe. Tous les blés du voisinage furent détruits.

Le serviteur dit alors :

— Qu'ils étaient bons les conseils du maître : sans *cela* j'aurais perdu tout.

VITO D. PALUMBO.

(1) *Sedhúnu* (tas de blé). *Sedhúna*, tas en forme de selle; d'où son nom, De *seddune* en dial. lecc. superlatif de *sedha, sella* ital.

(2) *Squágliëvse* (détruisit) de *squagliàre* ital.

(3) *Otikané* (tout); du grec ὅ,τὶ καὶ ἄν εἶναι, en dial. ὅ,τὶ κ' ἄν ἐνε, et enfin *otikané*, tout ce que ce soit.

—

N. B. L'accentuation du texte n'a pu être marquée comme elle le devait, j'espère que le lecteur savant saura y suppléer.

MORT DU ROI CAIRPRÉ ET D'OSCAR,

FILS D'OSSIAN,

A LA BATAILLE DE GABAIR.

Un des faits importants de l'épopée ossianique est la bataille dite ordinairement de Gabra ou mieux Gabair, car, suivant l'observation fort juste du savant professeur M. Ernst Windisch, Gabra est un génitif.

Si nous en croyons la chronique de Tigernach cette bataille aurait été livrée l'an 283 de notre ère (1). D'un côté combattaient Cairpré Lifechair, roi suprême d'Irlande, accompagné de ceux de ses guerriers qui lui étaient restés fidèles, de l'autre la milice nationale d'Irlande commandée par Ossian ou mieux Ossin, plus célèbre d'abord comme guerrier que comme poète, et par Oscar, son fils. L'épisode le plus connu de la bataille de Gabair est le combat singulier de Cairpré Lifechair et d'Oscar. Chacun des deux guerriers donna à son adversaire un coup mortel. Un manuscrit du milieu du douzième siècle nous a conservé un court poème où est chanté ce duel tragique. En tête de ce poème on lit les mots : *Ossin cecinit*. Peut-être ce poème est-il extrait d'une composition plus étendue, dont l'auteur donnait en cet endroit la parole à Ossin. Voici une traduction en français de ce morceau. Nous avons pris pour base l'édition publiée par M. Windisch en 1880 à la page 158 du beau recueil auquel il a donné le titre de *Irische Texte*. Toutefois nous avons ajouté le refrain, deux fois répété, d'après la reproduction lithographique du manuscrit original, que nous devons à l'Académie royale d'Irlande (2). Ce refrain n'est

(1) O'Conor, éditeur de cette chronique, croit que la date de 283 est préférable : *Rerum hibernicarum scriptores*, t. II, p. 56.

(2) *The book of Leinster sometime called the book of Glendalough... with introduction, analysis of contents and index by Robert Atkinson*. Dublin, 1880.

autre chose que le premier quatrain qui commence par le mot *ogum* « inscription funèbre, » « épitaphe en caractères ogamiques. » Le retour de ce quatrain est amené une première fois par le dernier mot du sixième quatrain qui est *og* « œuf, » il est amené une seconde fois par le dernier mot du huitième quatrain qui est *ogum*.

Nous avons dû disposer notre traduction de manière à rendre ce procédé de la poésie irlandaise.

I.

1. — « Funèbre inscription sur pierre, pierre sur tombeau ;
Là où marchaient les hommes de guerre :
[CAIRPRÉ,] FILS DU ROI D'IRLANDE, A ÉTÉ TUÉ LA
D'UN PETIT JAVELOT SUR UN CHEVAL BLANC. »

II.

5. — » Cairpré lança [son arme] avec une vigueur de héros
Du haut de son cheval, bon dans le combat;
Bien vite [son adversaire et lui] auront rencontré la mort;
C'est Oscar que sa main droite a frappé.

III.

9. — » Oscar lança [son arme] avec une vigueur toute puissante;
En colère, furieux comme un lion;
Il a tué Cairpré, petit fils de Cond,
Avant qu'eussent été donnés les gages de la bataille.

IV.

13. — » L'adresse des jeunes guerriers était grande,
Ils trouvèrent la mort au combat ;
En peu de temps se rencontrèrent leurs armes ;
Mais déjà de beaucoup de vivants ils avaient fait des morts.

V.

17. — » Moi-même je fus dans la mêlée
A droite de Gabair aux vertes prairies.
Je tuai deux fois cinquante guerriers,
Ce fut moi qui les frappai de ma main.

VI.

21. — » J'avais l'habitude de chasser (?),
Alors du gibier j'avais le choix (?);
Souvent je tuais un sanglier dans le bois sacré (?),
J'enlevais les œufs d'un oiseau [mais] sa résistance [n'avait] rien [de funèbre].

VII.

25. — » Funèbre inscription sur pierre, pierre sur tombeau
Là où marchaient les hommes de guerre :
[CAIRPRÉ], FILS DU ROI D'IRLANDE, A ÉTÉ TUÉ LA
D'UN PETIT JAVELOT SUR UN CHEVAL BLANC.

VIII.

29. — » L'inscription funèbre est là sur le fragment de rocher
Autour duquel tombèrent les infortunés.
Si [le grand père d'Oscar, si] Find aux vingt exploits vivait
[encore (1),
Elle ne serait jamais sortie de sa pensée, cette inscription funèbre!

IX.

33. — » Funèbre inscription sur pierre, pierre sur tombeau,
Là où marchaient les hommes de guerre :
[CAIRPRÉ], FILS DU ROI D'IRLANDE, A ÉTÉ TUÉ LA
D'UN PETIT JAVELOT SUR UN CHEVAL BLANC. »

Il peut être intéressant de rapprocher du texte original irlandais l'arrangement qu'en a donné Macpherson au chant premier de sa « Bataille de Temora. » Nous allons reproduire cet arrangement d'après la traduction française la plus récente, d'après celle de Christian qui a paru chez Hachette en 1872 (2). Cairpré est devenu Cairbar chez Macpherson. Finn, grand père d'Oscar, s'appelle Fingal chez l'auteur écossais, et il survit à Oscar, tandis que la tradition irlandaise le fait mourir avant son petit fils. Le lecteur appréciera si Macpherson est littérairement supérieur au poète irlandais authentique :

« Allez préparer, dit Caïrbar, une fête dans la plaine de
» Lena. Que mes cent bardes s'y rendent. Toi, Olla, prends
» la harpe de ton roi, va inviter Oscar à notre fête. Aujour-
» d'hui chants et festins : demain nous briserons les lances ! »

. . . .

« Je veux combattre Oscar, il tient mille disconrs outra-
» geants sur la mort de Cathol, mon cœur en est ulcéré ;

(1) Find était mort neuf ans plus tôt, *Chronique de Tigernach*, chez O'Conor, *Rerum hibernicarum scriptores*, t. II, p. 49.

(2) *Ossian barde du* IIIe *siècle, poèmes gaëliqves recueillis par James Macpherson*... par P. Christian, p. 343-347. Comparez : *The poems of Ossian in the original gaelic,.. .. published under the sanction of the Highland Society of London*, 1807, t. II, p. 278 et suivantes.

» Oscar tombera dans la plaine de Lena et ma gloire s'ac-
« croîtra par son sang. »

. . . .

« Olla vient inviter Oscar. Mon fils part suivi de trois cents guerriers. Les dogues légers bondissent dans la plaine de Lena et font retentir les échos de leurs longs aboiements. Ce ne fut pas sans douleur que Fingal vit partir mon jeune héros. Il redoutait l'ami de Caïrbar, il craignait que sa fête ne couvrît quelque noir complot.

» Oscar s'avance, la lance de Cormac à la main. Cent bardes viennent au devant de lui. Caïrbar cache sous un sourire la trahison qu'il médite dans le fond de son âme. La fête commence : l'allégresse brille sur le front des guerriers de Caïrbar; mais c'est le rayon mourant du soleil prêt à cacher sa tête enflammée dans l'orage.

» Caïrbar se lève en fronçant le sourcil : tout à coup les cent harpes se taisent. Le bruit des boucliers se fait entendre; Olla, dans l'éloignement, entonne le chant de douleur : mon fils reconnaît le signal de la mort, se lève et saisit sa lance.

« Oscar, » dit le farouche Caïrbar, « j'aperçois la lance
» d'Inisfail ! Enfant de Morven, je vois briller dans ta main
» la lance de Temora, l'orgueil de cent rois, la mort des
» héros des siècles passés ; cède-la, fils d'Ossian, cède-la à
» Caïrbar. »

— » Moi ! céder la lance de l'infortuné roi d'Erin, céder
» le présent dont le jeune Cormac honora la victoire que je
» remportai sur ses ennemis ? Quand Swaran eut fui devant
» Fingal, je volai au palais de Cormac. Transporté de joie,
» il me donna la lance de Temora..... Caïrbar, il ne l'a pas
» donnée à un lâche guerrier !

» Ton visage sombre et farouche ne peut m'effrayer. Tes
» yeux ne me lancent point les foudres de la mort. Me vois-
» tu frissonner au bruit de ton bouclier ? Les chants d'Olla
» me font-ils trembler ? Non; Caïrbar peut épouvanter le
» faible, Oscar est un rocher ! »

— « Tu ne cèderas pas la lance ? » réplique l'orgueilleux Caïrbar. « Est-ce l'approche de Fingal qui te donne tant
» d'audace ? Fingal, roi décrépit des cent bois de Morven,
» ne combattit jamais que des lâches : mais il s'évanouira
» devant Caïrbar, comme une colonne de vapeurs au souffle
» des vents d'Atha. »

— « Si Fingal qui ne combattit que des lâches s'approchait » du sombre chef d'Atha, le sombre chef d'Atha cèderait » bientôt les plaines d'Erin à sa valeur. Caïrbar ! ne parle » plus de ce héros : tourne ton glaive contre moi : nos forces » sont égales, mais Fingal est comblé de gloire, Fingal est » le premier des mortels. »

Les guerriers, les yeux en feu, se pressent autour de leurs chefs menaçants. Mille glaives sortent à demi du fourreau. Olla entonne le chant de bataille. Le cœur d'Oscar palpite de joie, comme s'il entendait le cor belliqueux de Fingal.

L'armée de Caïrbar fond sur lui... Fille de Toscar, pourquoi cette larme ? Ton amant n'est pas encore tombé. Avant de recevoir la mort, il la donne à mille héros : vois les abattus par Oscar, comme les arbres du désert, quand une ombre furieuse s'élance dans la nuit, et emporte leurs vertes cîmes dans sa main.

Morlath expire : Maronnan n'est plus : Connachar se débat dans son sang. Caïrbar se baisse pour éviter le glaive d'Oscar, et glisse derrière une roche : à l'abri de ce rempart, il lève sa lance et perce le flanc de mon cher Oscar.

Mon fils tombe en avant sur son bouclier, un genou reçoit et soutient le poids de son corps, mais sa lance est toujours dans sa main : Malvina voit tomber à son tour le traître Caïrbar.

Le fer d'Oscar lui perce le front, fend sa tête altière et sépare en deux sa chevelure sanglante. Caïrbar est couché sur la poussière; comme un roc détaché des flancs du Cromla... Mais mon fils ne se relèvera plus !

Nous trouvâmes Oscar couché sur le bouclier, noyé dans une mare de sang : tous nos guerriers restent muets, accablés de douleur; tous détournent la vue et pleurent. Fingal s'efforce en vain de cacher ses larmes : il se penche sur mon fils et prononce ces paroles, vingt fois interrompues par ses sanglots :

« Oscar, tu péris au milieu de ta course ! Le cœur d'un vieillard palpite sur toi. Il voit les combats que l'avenir lui promet. Ces combats sont retranchés de ta gloire. Quand la joie habitera-t-elle dans Selma ? Quand la douleur sortira-t-elle de Morven ? »

. . . .

Quand Oscar vit autour de lui ses amis en pleurs, sa poitrine se gonfla de soupirs. « Les gémissements de ces vieillards, » nous dit-il, « le cri de ses animaux fidèles, l'éclat soudain de ces chants de douleur ont attendri mon âme, cette âme jusqu'alors insensible comme l'acier de mon glaive. Ossian, porte-moi sur mes collines, élève le monument de ma gloire. »

Place le bois d'un cerf et mon glaive dans ma fosse ; le torrent emportera peut-être la terre qui la couvrira, le chasseur trouvera ce fer et dira : « Ce fut là le glaive d'Oscar. »

C'en est donc fait, ô mon fils ! ô ma gloire ! Oscar, je ne te verrai plus. On racontera aux autres pères les exploits de leurs enfants, et moi je n'entendrai plus parler de mon Oscar. La mousse couvre les quatre pierres grisâtres de ta tombe ; le vent gémit à l'entour... Nous combattrons sans toi ; tu ne poursuivras plus les timides chevreuils !...

Quand un guerrier reviendra des guerres étrangères et dira : « J'ai vu près d'un torrent la tombe d'un chef, il tomba » sous les coups d'Oscar, le premier des héros ; peut-être » j'entendrai sa voix : peut-être un sentiment de joie renaîtra » dans mon cœur. »

. . . .

Telle est l'amplification qui au siècle dernier a été substituée à la composition primitive. Je ne crois pas être seul à penser que le court poème, mis dans la bouche d'Ossin par la tradition irlandaise du douzième siècle, n'a rien gagné à être ainsi remanié et développé par Macpherson.

H. d'Arbois de Jubainville.

LE DINKART ET SON AGE

A propos de : THE DINKARD, *the Original Pehlevi Text, the same transliterated in Zend characters, translations of the text in Gujrati et English, etc. By* PESCHOTUN DUSTOOR BEHRAMJEE SUNJANA. Vol. IV. Bombay : Duftur Ashkara Press, 1883.

Le *Dînkard* n'est pas seulement par son étendue l'ouvrage le plus considérable de la littérature pehlevie, mais à cause des questions qui y sont traitées, souvent avec grand développement, il doit être considéré comme le plus important pour l'histoire de la philosophie religieuse du parsisme. Il ne présente pas, comme le *Bundehesh*, de ces anciennes légendes éraniques et même ariaques, ni de ces précieux fragments de traditions paléo-sémitiques, qui donnent à ce livre une valeur toute spéciale ; mais il nous représente fidèlement les idées des Persans sous les Sassanides, sur beaucoup de problèmes les plus importants et les plus élevés de la religion. La question de l'âge du *Dinkard* se présente ici tout naturellement. M. le docteur West croit que cet ouvrage a pris sa forme actuelle vers l'an 900 de J. C. (*Pahlavi Texts*, i., p. lxiv. et 148), et donne comme compilateur actuel de la plus grande partie, surtout des 4e et 5e livres, un écrivain un peu plus ancien, Atûr-frôbag, fils de Farukhûzâd (*Pahl.*, *T.*, ii., p. xxvii). Les Parses, au contraire, lui attribuent une antiquité fabuleuse : il aurait été composé par le disciple principal de Zoroastre, sous les yeux du prophète même, et distribué parmi le peuple par ordre du roi Gushtasp. Puis Alexandre le grand l'aurait trouvé dans la bibliothèque royale de la capitale. Plus tard le roi Sassanide, Ardeshir Babegân, en aurait recueilli les fragments et les aurait fait rédiger de nouveau. Atûr-frôbag y aurait fait des additions postérieures. (Destur Peshotun, *Dk*,. t. i., p. ii). On peut

accepter, sans aucune hésitation, l'assertion du docte Destur que le *Dinkard* n'a pas été écrit en un même temps ni par un seul auteur, mais que les différentes parties portent les traces de diverses époques. Bien que M. West donne des preuves assez convaincantes de la justesse des dates qu'il indique, nous nous croyons néanmoins dans le vrai quand nous usons de cet ouvrage comme d'une autorité pour la période sassamide. En effet, quoiqu'on dise de la rédaction finale, il nous semble parfaitement clair que les parties de ce livre jusqu'ici publiées ne peuvent pas dater, meme dans leur forme actuelle, d'une autre époque que de celle des rois sassanides. Voici quelques preuves :

1° La manière dont on y parle de l'autorité royale, des devoirs des rois, des qualités des bons souverains, (c. g. *P. K.* t. I, cc. 28, 29, 58 ; IV, 145, 164 (1)) ; en effet, non seulement le souverain est considéré comme adhérent et protecteur de la religion zoroastrienne, mais son autorité est élevée au plus haut degré possible, même elle est présentée comme pouvoir suprême sur le cœur et la conscience, voire même sur la religion :

anshûta nafshman khûtîh avîzak ahûo mehimca jân khûtâih vacîngar kharto; mehim ahûo daçtobarih va avât kâm yîn kola tarîno bûnik va Aûharmazdik dino; *mehim kola avarîk talitai*, *avarîk dâm-pânako dahyûpato farmân bîmîk* (t. IV, c. 164).

« La souveraineté de l'homme lui-même est sa nature pure et son intelligence qui choisit (entre bien et mal) est souveraine sur sa vie ; au dessus de sa nature, il y a le sacerdoce et le désir de bonheur ; avec ces deux la parfaite religion d'Aûharmazd ; et au dessus de ces trois supérieurs, il y a le commandement parfait du souverain protégeant le reste de la création ? »

2° Le rapprochement qu'on fait souvent entre l'autorité suprême civile et l'autorité suprême religieuse (*passim* surtout, t. III, cc. 124, 129), indique un état de société que l'on ne saurait se représenter en dehors du temps des Sassanides, où la religion mazdéenne était le culte national.

(1) Je suis la numérotation du *Deçtur Peshotun*, comme son texte est le seul publié ; bien que M. West montre que ses numéros sont mal notés. *Pahl. Texts*, t. II, p. 399, n.

3° La doctrine qu'un roi mauvais ou incapable peut être déposé (t. II, c. 92), ce qui eut été tout à fait hors de place sous une dynastie mahométane.

4° La mention continuelle de la division éranique du peuple en *nmâna*, *vîç*, etc., (e. g. IV, 157, § 33, où nous voyons successivement énumérés : *mâno*, *vîç*, *zand*, *matâ*, chacun ayant son médecin particulier). Au t. I, c. 50, l'autorité est divisée entre les chefs respectifs des *katak*, *matâ*, *shatvar*, et *dîno* (religion, où la division bien que différente rappelle le Yç. XIX, 53, et accuse une constitution nettement éranique, voire même mazdéenne.

5° Plus fort encore est l'argument tiré de l'absence de toute mention de la religion d'Islam. Au c. 29, du t. I, il est parlé en termes exprès des fausses religions, et l'on n'en cite que trois : le judaïsme, le christianisme et le manichéisme (*Kêsh-i Yêhudî men Arûm*, *va zak-i Mâshâ menca Khavaran*, *va zak-i Mânîk menca Turkestáno*).

Du reste, c'est surtout le Judaïsme qui est attaqué dans le *Dinkard*. Quand on parle par exemple des mariages mixtes, c'est le mariage avec une juive qui est cité, III, c. 80. Le Judaïsme est également attaqué seul au c. 166.

Ailleurs on trouve des explications fort compliquées dirigées contre les doctrines chrétiennes (e.g. I, c. 40); mais nulle part il n'est question des doctrines musulmanes.

6° Pour les auteurs du *D. K.* le peuple auquel ils parlent est encore le peuple d'Eran (I. 28) ; et le devoir de leurs rois c'est d'attaquer toujours les Romains, c'est à dire l'Empire grec (*Arûm-i* III, 134) : un état de choses qui rappelle évidemment les guerres continuelles des Sassanides avec les empereurs byzantins, comme le remarque aussi Peshotun p. 184.

Voilà quelques indications recueillies dans les quatre volumes du *D. K.* jusqu'ici publiés, qui nous permettent d'affirmer que cette partie, au moins, de ce grand ouvrage date incontestablement de l'époque sassanide, et peut en conséquence être citée comme autorité pour les doctrines de ces temps.

Il s'ensuit que le *D. K.* est un livre de première importance pour la connaissance de la philosophie et la théologie du parsisme ante-mohammétan. On voit également combien l'on

doit savoir gré à l'éminent destur d'avoir entrepris la publication du texte entier, avec traduction guzératie et vocabulaire de beaucoup des mots ; le tout accompagné d'une version anglaise, faite sur le guzerati par M. Ratanshah Kohiyar, autre docte parsi de Bombay. Ce sera une entreprise vraiment grande. A l'époque de la publication du premier volume, M. West a calculé que ce tome ne contenait que la *dix-huitième* partie de l'ouvrage entier (1) ; maintenant avec le 4e volume nous ne devons pas encore être arrivés au quart du tout !

Il est clair que le dernier mot sur la manière de traduire le pehlevi est loin d'être dit. D'un côté, le système du Destur Peshotun est plutôt de donner une paraphrase du langage péniblement concis de ce remarquable livre, comme l'a déjà rémarqué le Dr West, et naturellement la version anglaise de M. Ratenshah renchérit sur la liberté assez large de la traduction guzératie. D'autre côté, M. West est d'un rigorisme extrême, suivant presque mot à mot son auteur, d'une manière qui rappelle les traducteurs parses de l'*Avesta ;* de telle façon que dans sa version du *Bundahesh*, p. ex., on se sent souvent obligé de recourir au texte pehlevi pour saisir le sens de l'anglais. Cependant, pour l'étudiant, la version du Destur Peshotun a le grand inconvénient d'être si diffuse, qu'il a peur de s'égarer et reste incertain sur le sens de bien des termes. Une autre faute de la double version de guzerati en anglais, est un manque de régularité dans la traduction des termes techniques, p. ex., les noms des facultés de l'âme, des vertus et des vices, etc. Souvent aussi l'éditeur a été amené par les doctrines parses modernes a donner à un passage un sens qui le concilie bien avec les croyances d'aujourd'hui, mais que l'on ne saurait admettre pour l'époque sassanide : un exemple bien remarquable se trouve dans la version de l'importante discussion sur le *Khvetuk-das*, ou mariage entre proches parents, au c. 80, traduit par Peshotun au t. II. et dont M. West a donné une version complètement contradictoire aux pp. 399-410 du t. II des *Pahlavi Texts* (Oxford, 1882). Dans le présent volume du *D. K.* également, au p. 246, M. Peshotun explique le « milennium

(1) *Academy*, 1875.

de Zoroastre » par « the period for which the religion promulgated by Zartosht will endure » ce qui est nécessaire pour concilier le texte avec les faits actuels de l'histoire, mais qui ne s'accorde guère avec le terme technique *hazan-karukzem*, ni avec le système de chronologie fort précis du parsisme (cf. *Bundehesh*, cc. 34, 32, 33).

Pour donner une idée de la concision bien remarquable du *D. K.* qui rend si rude la tâche d'un traducteur moderne, nous pouvons citer l'espèce de refus attribué au célèbre ministre du roi Yezdejerd I, Ataropad, fils de Zartosht, et publié au présent volume du *D. K.* C'est arrangé dans la forme d'un tableau, comme suit :

çtihik (monde matériel)
hudahishnîh (richesse)
patokhshâyîh (souveraineté)
ajarm (honneur)
khvastik (prospérité)
tanu (corps)
YEHEVUN (être)
rubâno (âme)
kerfak (bonnes œuvres)
frârûn tvakhshiha (bonne activité)
dîno (religion)
danâkîh (science)
minavad (esprit)

Ce que Destur Peshotun explique, ce semble avec justesse, comme ceci :

« Le corps du monde matériel *existe pour* l'âme du monde spirituel ;

la prospérité du monde matériel *existe pour* les bonnes œuvres du monde spirituel ;

l'honneur du monde matériel *existe pour* le zèle de justice du monde spirituel ;

la souveraineté du monde matériel *existe pour* la religion du monde spirituel :

les richesses du monde matériel *existent pour* la sagesse du monde spirituel (IV, c. 137).

En d'autres mots, tout ce qui se trouve dans le monde matériel n'a de valeur ni de raison d'être que dans le monde de l'esprit et de l'âme, ce qui est la maxime fondamentale du *D. K.* tout entier.

Le présent volume contient les cc. 136 à 174, occupés presque entièrement par la doctrine dualistique de l'opposition entre le bien et le mal. Il y est beaucoup parlé des rois, et de leur responsabilité envers la « bonne Loi » ; le pouvoir d'Ahriman sur la création d'Auharmazd ; les trois divisions de l'*Avesta*, *hâto mânçar*, *dât*, *gâsânik*, (cc. 161, 165) ; la fin du monde, quand le soleil brillera quatre fois comme à la première création, du haut du Zénith (c. 160). Mais le chapitre le plus considérable c'est le 157ᵉ, qui n'occupe pas moins de treize pages de texte, et le double dans la traduction. C'est un traité sur la médecine, tant corporelle que spirituelle, où l'analogie entre les maladies de l'âme et du corps, et la manière de guérir tous les deux, sujet du reste favori du parsisme, est développée dans une grande étendue. Au c. 174 on trouve une preuve curieuse de ce fait qu'à l'époque de la rédaction de ce passage on avait déjà perdu beaucoup de la connaissance de la langue avestique. Il y est dit en effet que l'*Avesta* appelle l'homme « ahûi açthomand » ce qui veut dire « maître de ce qui est corporel » (*Afas Avaçtakik shem ahûo-i açt-homand*, *zagash zand : khutâi tanu-hommand*). On dirait même que l'écrivain a mal compris la version pehlevie de l'avestique *aṅhus açtvâo*, en le re-traduisant par la formule *khutâi tanu-hômand*. Il est bien possible que nous ayons ici un des passage d'un âge plus moderne.

On n'a qu'à louer les beaux caractères employés et pour le texte pehlevi et pour la transcription en alphabet avestique ; on peut dire la même chose des parties anglaise et guzeratie. Qu'il s'y trouve quelques fautes d'impression, surtout dans l'anglais, cela ne doit pas surprendre : quelle œuvre semblable en serait exempte ? Nous remarquons un mot substitué par accident à la p. 269 de la version anglaise, (l. 8 d'en bas), « sin » au lieu de « good deed » pour *Kerfak,* ce qui pourrait intriguer le lecteur européen. Très rarement une lettre est tombée au texte pehlevi, e. g. *fshman* pour *nafshman*, au p. 204, l. 3 d'en bas.

Jusqu'ici l'étudiant qui ne pouvait disposer de sources manuscrites était hors d'état de consulter ce vaste ouvrage du *D. K.*, qui est d'une importance hors ligne pour le système religieux de son époque. On pourrait donc dire que le besoin le plus pressant pour ces études est d'en fournir une édition du texte, accessible aux Européens. C'est la nature urgente de ce besoin qui doit donner la mesure de notre gratitude envers le savant Destur de Bombay, pour la belle édition qu'il est occupé à nous fournir ; et nous lui souhaitons vivement la santé et les forces nécessaires pour achever complètement le grand travail qu'il a entrepris.

Manchester. L. C. CASARTELLI.

DE LA CRITIQUE DU TEXTE DE L'AVESTA.

Lorsque quelqu'un se propose de publier le texte inédit d'un ouvrage écrit dans une langue quelconque soit ancienne soit moderne, le premier conseil à lui donner est d'étudier d'abord à fond la langue dans laquelle l'auteur a écrit. Cependant pour le premier éditeur de l'Avesta, parler ainsi eut été aussi sage que de conseiller à quelqu'un de ne pas se mettre à l'eau avant de savoir nager parfaitement. Car la langue Avestique était tout à fait inconnue, et l'édition du texte devait seulement en rendre l'étude possible. D'où il suit qu'on ne dut pas s'attendre, dès le commencement, à un texte parfait. La langue devait être apprise par l'étude de l'ouvrage, l'édition pouvait seulement donner l'image des connaissances actuelles de l'éditeur, lesquelles elles-mêmes étaient sujettes à des fluctuations continuelles. Les deux premiers éditeurs, Spiegel comme Westergaard, ont très bien senti cela et l'ont avoué nettement. Dans le premier volume de son édition de l'Avesta, Spiegel s'est exprimé comme il suit (préface, p. 24) : « Celui qui connaît l'état de la vieille littérature perse, attend ici d'avance, plutôt une tentative de mener le texte à une forme plus parfaite qu'un travail fini. La raison en est bien simple : pour pouvoir éditer un livre en vieux persan, comme on édite aujourd'hui un texte allemand ou sanscrit, l'éditeur devrait avoir à sa disposition les moyens qui doivent être sous la main du philologue en d'autres domaines. Mais l'Avesta est une littérature encore presque inexplorée. Grammaire, dictionnaire, archéologie, l'éditeur doit se les créer d'abord lui-même, en partie avec des ressources qui se trouvent bien éloignées de lui, en les cherchant sur des terrains dont l'exploration n'est pas encore elle-même terminée et où ce qui a été reconnu certain ne se peut aborder sous une forme commode, en sorte que l'oubli est facilement excusable. » — Et Westergaard ne s'exprime guère autrement (préface, page 23). Après

nous avoir renvoyé à un futur dictionnaire et aux futures grammaires pour donner les raisons qui le déterminèrent dans le choix de ses variantes, il continue : « Sous ce rapport je reconnais volontiers que je puis m'être souvent trompé, et cela est tout naturel ; je sais que je n'ai pas peu appris dans les deux ou trois ans pendant lesquels ce volume passait par la presse. Aussi ne faut-il pas perdre de vue que cette branche de la philologie orientale est encore dans son enfance, et qu'elle est privée des *adminicula* qui ont facilité l'étude du sanscrit et d'autres branches. Ici nous sommes réduits à nos propres ressources, et nous devons nous procurer nous-mêmes tous les secours nécessaires en nous mouvant dans un cercle continu. Partant de la lecture des manuscrits nous devons nous reconstruire la grammaire, le dictionnaire, sur l'autorité desquels les leçons doivent être encore jugées. »

Si après cela, il est certain que, pour un éditeur de l'Avesta, on ne peut supposer les connaissances préliminaires qu'on demande avec raison pour d'autres travaux, il faut au contraire, comme première condition, conseiller la plus grande prudence. Ce qu'il ne peut corriger, il ne devra pas du moins le rendre pire. Il doit prendre en garde de se mettre à l'ouvrage avec des idées préconçues ; il ne peut supposer à priori que l'Avesta est un livre ancien ou récent, son but unique doit être de chercher la vérité. Et celle-ci il doit l'énoncer comme il la trouve, qu'elle soit de ce côté-ci ou d'un autre. Parmi les questions préliminaires qui doivent occuper l'éditeur, la plus importante est celle de sa position vis-à-vis des manuscrits.

Que ceux-ci soient aussi peu des modèles d'exactitude que les autres manuscrits, peut-être encore moins, c'est ce que l'on doit supposer d'avance, et des recherches plus approfondies donnent bientôt la certitude en ce point. Cependant on doit exiger sévèrement que les manuscrits ne soient estimés ni *trop haut* ni *trop bas*. Ce que la langue Avestique a été, c'est que nous avons à apprendre et les manuscrits doivent nous aider à parvenir à cette connaissance ; là où les manuscrits sont d'accord, ils sont dignes de la plus grande attention, et sans des raisons supérieures, on ne doit pas s'en écarter. De cela on peut déduire que je ne suis point

favorable à la critique conjecturale sur le terrain de l'Avesta et que je suis tout à fait de l'avis de Spiegel qui s'en est presque totalement abstenu dans son édition de l'Avesta. Mais le motif de cette opinion ne se trouve pas en ceci, que je crois le texte de l'Avesta si parfait qu'on puisse abandonner entièrement les conjectures, mais c'est qu'on doit regarder aussi le revers de la médaille et se demander si nous sommes en état d'exercer utilement une critique conjecturale sur une grande échelle? Que nous n'y apportions que des connaissances linguistiques très-restreintes, c'est déjà un premier obstacle, à cela il faudra ajouter la *maigreur de nos matériaux linguistiques*. En sanscrit, en grec et en latin nous pouvons nous flatter de connaître le dictionnaire en gros et en détail ; ce qui nous manque de mots, est le très petit nombre. Dans le vieux éranien la proportion est renversée, le petit nombre des mots nous est conservé, la plupart sont perdus pour nous. Nous sommes donc, par suite de la connaissance restreinte des mots, dans l'impossibilité de mettre le mot juste dans le texte en beaucoup d'endroits où il faudrait corriger. Si malgré cela on prétend corriger le texte de l'Avesta par des conjectures, alors *nous devons exiger que cela se fasse au moyen des matériaux existants de la langue*, comme on le fait dans d'autres branches de la philologie. Combien est-il de conjectures faites relativement à nos anciens classiques et qui supposent des mots qu'on ne saurait retrouver ailleurs?

Ou, vice-versa, combien se trouvent-ils de mots dans nos dictionnaires grecs et latins que l'on peut seulement prouver par des conjectures? Pour l'Avesta on pourrait déjà dès maintenant faire une jolie collection de mots qui ont été formés théoriquement et que l'on prétend quand même (ou pour cela même) regarder comme appartenant vraiment à la langue. Nous repoussons les conjectures de cette espèce en toutes circonstances et nous refusons aux mots formés ainsi une place à côté des mots historiquement établis. J'ai été toujours d'avis, et encore à présent je tiens à mon opinion, qu'il est moins dangereux de laisser une faute dans le texte que de mettre à la place une forme conjecturale, créée théoriquement. A une vraie faute chaque lecteur se heurtera et il fera des efforts pour la corriger, tandis qu'une forme con-

struite théoriquement restera dans le texte pendant des dizaines d'années, sans être remarquée, jusqu'à ce qu'enfin on découvre par hasard que cette forme n'a pas de valeur historique, et n'est que le produit de la fantaisie.

Une seconde question préliminaire non moins importante est celle de la position qu'on doit accorder à la *philologie comparée* en formant le texte de l'Avesta. La valeur de la philologie comparée n'a jamais été attaquée par la philologie avestique ; de tout côté on reconnaît qu'elle est un *adminiculum dont on ne peut se priver*, néanmoins les opinions sont très fortement partagées quant à sa position et sa tâche. On se demande surtout si l'on doit concéder à la philologie comparée un *vote décisif*, comme cela se pratique dans l'école de *Bopp*, ou seulement un vote *consultatif*, comme le faisait *Burnouf* suivi en cela par *Spiegel* et d'autres encore. Une autre question c'est si l'on doit *uniquement* s'appuyer *sur le sanscrit*, comme si la langue de l'Avesta *n'était qu'une bouture*, pour ainsi dire, de l'*indien*, ou si — comme cela se fait chez moi — si l'on croit de son devoir, *pour expliquer les formes des mots résultant des manuscrits*, *de faire valoir surtout les langues érâniennes tenant toujours compte des lois morphologiques connues* et *d'établir de cette façon une continuité des formes érâniennes*, et d'accorder *au sanscrit*, *surtout à la langue antique des Védas*, *le rôle d'un contrôle sérieux dans toutes les questions de grammaire*. C'est à cela seulement que le sanscrit, d'après ma conviction intime, est apte et a droit. Car, depuis le temps de la rédaction des Védas jusqu'au temps dit classique, sa littérature extrêmement développée s'est étendue sur tous les terrains de l'activité de l'esprit excepté toutefois l'histoire, et par sa poésie didactique et religieuse, sa lyrique élevée, ses drames et ses systèmes philosophiques, elle s'est créé même en Europe beaucoup d'admirateurs et provoqué de nombreux travaux d'investigation (1). La grammaire hindoue qui est sortie de l'étude des Védas comme la grammaire grecque est sortie de celle d'Homère, a trouvé son plus excellent maître dans Pânini qui dans les huit livres de ses règles grammaticales

(1) Cf. W. O. Whitney : Leçons sur les principes de la philologie comparée, revue par Dr J. Jolly, Munich 1874, p. 343.

nous a donné le traité scientifique d'*une* seule langue et cela dans une perfection qui excite l'étonnement et l'admiration de tous ceux qui les connaissent de plus près, qui maintenant n'a non-seulement pas encore été surpassée, mais n'est même pas égalée, qui, dans bien des cas, doit être regardée comme un modèle des travaux semblables. *La méthode de Pânini qui peut nous apprendre bien des choses, regarde la langue comme un phénomène de la nature dont elle tâche d'approfondir l'essence, en la décomposant dans ses parties et en étudiant leurs fonctions.* Elle nous explique les lois délicates qui règlent le changement de chaque consonne, de chaque voyelle et de chaque accent, elle discipline, pour ainsi dire, le philologue, et lui inspire du respect pour chaque point, chaque iota d'un dialecte quelconque, même le plus rude, qu'il devra analyser plus tard (1). C'est par cette méthode et ses résultats admirables que la linguistique des Hindous principalement et pour ainsi dire uniquement a rendu possible, que la linguistique moderne pût, avec le succès qu'on lui reconnaît généralement, entreprendre sa tâche et la mener à bonne fin (2). *Mais malgré toute cette admiration et l'estime du sanscrit il faudra pourtant se garder de lui concéder une position exagérée et non justifiée;* il faut se garder de donner dans le préjugé, et d'agir comme si le sanscrit partout, dans toutes les parties de ses formes et de ses mots était plus ancien que toutes les langues apparentées et comme s'il pouvait être appliquée comme *une norme infaillible* à l'*explication* et à la *critique* de *ces langues.* En fait d'antiquité, au contraire le sanscrit est surpassé par chacune des autres langues tantôt en un point, tantôt dans un autre où telle langue conserve, depuis les temps originaires, l'état primitif des mots informes, tandis que le sanscrit a cédé aux innovations (3). Ainsi aussi la langue de l'Avesta, sous bien des rapports, montre des formes plus antiques que le sanscrit. A cause de cela je suis convaincu qu'il faut et qu'il paraît à propos de consulter le sanscrit dans toutes les questions grammaticales; mais déclarer qu'une forme aves-

(1) Cf. Max Müller : Leçons sur la science du langage, Leipzig 1866, tom. II, p. 36.

(2) Benfey : Histoire de la philologie, pag. 35-36.

(3) Cf. Whitney : Leçons, etc., p. 345.

tique est fausse parce qu'elle ne s'accorde pas entièrement avec la forme sanscrite correspondante, ou faire entrer par force une forme pareille dans le canon sûrement établi de la langue sanscrite en l'ajustant artificiellement — je n'appelle pas cela *faire de la critique*, mais *forcer une langue*. C'est une condition très naturelle qu'on exige d'un éditeur que d'établir *correctement* son texte. Mais qu'est-ce donc qu'un texte correct de l'Avesta? D'après mon avis c'est *celui qui est tel que les éditeurs l'ont écrit, selon qu'on peut en juger par les adminicula à notre disposition*. Si l'on exige un texte grammaticalement correct, nous demanderons avant tout : qu'est-ce donc que la grammaire avestique et comment se forme-t-elle? D'après ma conviction intime la grammaire avestique doit sortir des textes, mais il ne *faut pas qu'une grammaire établie d'avance entre arbitrairement dans les textes*. Je n'accepte pas cette proposition que ce qui est d'usage dans les autres langues indo-germaniques, doit l'être aussi dans l'Avesta. Premièrement *la langue avestique doit avoir ses particularités tout aussi bien que toute autre langue et nous devons tâcher de les reconnaître*. C'est surtout là dedans que je vois dans l'Avesta un grand terrain ouvert à la philologie comparée; mais elle ne doit pas vouloir se *restreindre à changer la langue avestique en sanscrit pur et moins encore laisser de côté les particularités des langues éraniennes modernes*. Et même si nous trouvons des endroits fautifs d'après nos connaissances linguistiques, qui nous donne le droit de prétendre que les auteurs de l'Avesta n'ont pu commettre des fautes?

De quel droit déclare-t-on que telles formes de mots, telles constructions antiques sont des fautes quand les manuscrits, à cet égard, ne montrent pas la moindre variante? Certes, plus on recule la rédaction de l'Avesta, moins les fautes des auteurs sont probables; mais nous avons déjà dit qu'un dogme de cette espèce est inadmissible, et que nous ne pouvons nous faire une opinion sur les temps de la composition de l'Avesta que d'après le texte critiquement rétabli. Dans ce qui suit, je me propose de parler de quelques cas où les opinions de Spiegel et de Westergaard, des deux éditeurs de l'Avesta, diffèrent. Ils montreront comment je pense qu'on doit se servir des manuscrits sans préjugés ni de l'un ni de

l'autre côté, c'est-à-dire, *que d'un côté je ne tiens pas invariablement et déraisonnablement à la lettre traditionnelle, et que de l'autre côté je ne réforme pas arbitrairement le texte d'après des opinions subjectives ; fidèle aux principes qui ont prévalu, et qui ont été employés depuis déjà bien longtemps dans la critique sur le terrain de la philologie classique*, principes que je crois avoir toujours suivis dans l'interprétation de l'Avesta à l'université de Iena.

1. *Formes en* HI *et* HÊ. Le local sing. du mot *vaêjaṅh* est dans l'édition de Spiegel *vaêjahê*, chez Westergaard *vaêjahi*. La dernière forme a naturellement trouvé l'approbation entière des sanscritistes, car c'est précisément la forme que l'on doit aussi attendre dans la grammaire du sanscrit. Mais la chose est tout autre quand on consulte les manuscrits. Yt. 15, 2 seulement Westergaard donne la forme *vaêjahi* sans ajouter aucune note, probablement cependant parce qu'il ne le croyait plus nécessaire ; en dehors de cela il nous dit lui-même qu'il a corrigé *vaêjahi* au lieu de *vaêjahê* ; cf. ses notes à Ys. 9, 14; Yt. 1, 21. 5, 17, 104. Vd. 2, 21 de son édition. En présence d'une si remarquable majorité des manuscrits pour la forme en — *hê* il vaut bien la peine d'examiner comment les manuscrits se comportent dans les autres formes du locatif des mots en — *aṅh* qu'on trouve dans l'Avesta. Nous ferons remarquer ici de suite que pour les Gâthâs les formes en — *î* sont hors de doute, car *nemahî* Ys. 57, 6, *rafnahî* Ys. 45, 10, *çravahî* Ys, 30, 10, sont tout à fait prouvés, aussi *manahicâ* Ys. 30, 3, *vacahicâ*, ibid. Autre est la chose dans l'Avesta plus récent. Yt. 10, 8 Westergaard a donné la forme *arezahi* d'après *un seul* manuscrit (K 15), tandis que L. 18, P 13, K 12, lisent *arezahê*, Yt. 14, 28 il indique les formes *manahi*, *vacahi* dans le texte, mais il ajoute : corrigé de *manahê* et *vacahê*. Seulement Yt. 13, 67 il indique la forme *açahi* et Yt. 13, 146 *ãzahi* sans variante, mais je doute que les manuscrits soient d'accord. La forme *açahi* se trouve aussi Vd. 8, 271 (= 8, 97 Westergaard) dans deux manuscrits (B. C.), les autres lisent *açahê*, les manuscrits perses *âçahê*. Vd. 15, 123 (= 15. 45) se trouve *tacahi* dans quatre manuscrits *tacahê* dans un même nombre Vd. 19, 15 (= 19, 4). On trouve aussi le plus souvent *zbarahê* ; *zbarahi* ne se trouve démontré

que par un seul manuscrit. Ys. 66, 8, 3 (=57, 19), Spiegel n'a trouvé *barezahi* que dans un seul manuscrit, *barezahê* dans cinq, Westergaard y met la note : « corrigé ; toutes les copies ont *barezahê* ici et 57, 21. » Il ressort des exemples allégués que l'orthographe *-hê* se trouve aussi souvent, si non plus souvent que l'orthographe *-hi*.

Qu'on me permette à cette place de faire remarquer que le latin nous offre en grand nombre des parallèles à cette incertitude entre *e* et *i*. Il est connu que cette langue, depuis ses débuts dans la littérature, a subi de *très-grands changements*, ce qui fait qu'elle ne possède pas d'*orthographe uniforme*, mais que son orthographe progresse *avec l'histoire* de la langue (1).

Combien peu les anciens théoréticiens des Romains avaient réussi à déterminer quand un mot, à l'abl. sing. doit se terminer en *e* ou *i*, c'est ce dont on peut se convaincre en lisant les deux traités de la grammaire de Charisius I : (XV) de « extremitatibus nominum » et surtout (XVII) « de analogia. » — Il ne faudra donc point s'étonner que la tradition dans les auteurs et les monuments montre des variantes en grand nombre. Même du temps d'Auguste on hésitait encore entre *e* et *i* dans des mots tels que *sibi*, *quasi*, témoin Quinctilien I, 7, 24 : « *sibe* et *quase* scriptum in multorum libris est, sed an hoc voluerint auctores nescio ; T. Livium ita his usum ex Pediano comperi, qui et ipse eum sequebatur ; haec nos *i* littera finimus (2). Par rapport aux variations de *e* et *i* dans des constructions avec le locatif qui indiquent un temps, Gellius, chap. 24, livre X, s'exprime très longuement. Le commencement en est ainsi conçu d'après l'édition du texte de Martin Hertz (1853), « die quarto, et die quinto quod Graeci εἰς τετάρτην καὶ εἰς πέμπτην dicunt, ab eruditis nunc quoque dici audio, et qui aliter dicit pro rudi atque indocto despicitur. Sed Marci Tullii aetas, ac supra eam non, opinor, ita dixerunt : *diequinte* enim et *diequinti* pro adverbio copulate dictum est, secunda in eo syllaba correpta. Divus etiam Augustus, linguae latinae non nescius munditiarumque patris sui in sermonibus sectator, in epistulis plurifa-

(1) Cf. Guill. Brambach : L'innovation de l'orthographe lat. dans ses rapports avec l'école. Leipzig 1868, p. 8.

(2) Cf. Brambach, l. c. p. 159.

riam significatione ista dierum non aliter usus est. [Sat]is autem erit perpetuae veterum consuetudinis demonstrandae gratia, verba sollempnia praetoris ponere, quibus more maiorum ferias concipere solet quae appellantur Compitalia. Ea verba haec sunt : *Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt* ; *quando concepta fueri* [n] t, *nefas. Dienoni* praetor dicit, non *die nono.* » On disait donc dans certaines formules jusqu'aux temps classiques : *diequinte* et *diequinti*, Pomponius : *diequarte*, Plaute, Caton, le préteur, même Auguste : *dieseptimi*, *noni*, *proxumi*, *crastini*, *pristini*, les adverbes composés aussi appartiennent à cette catégorie : *postridie*, *pridie*, *quotidie*. Plaut. Menaechm. 1157 lie ensemble *mane sane septimi* ; où *sane* doit être regardé comme locatif, comme on disait autrement *mane multo* ou *integro* (1). Aussi *praefiscine et praefiscini* (2) semblent être des terminaisons du locatif, comme en grec : ἀμισθεί ἀμαχί. Là où les racines terminées en consonnes et celles en *i* indiquent un lieu, nous voyons *e* et *i* (3) : *Tibure* chez Horace, epist. I, 8, 12. (Cf. Servius Virg. Aen. 18, 224 : *Carthagine* pro *Carthagini*, et pro adverbio in loco (adverbium) de loco posuit; sic Horatius « *Romae Tibur amem ventosus Tibure Romam* pro *Tiburi*), mais plus ancien et plus fréquent *Tiburi* Cic. Phil. 13, 9, 19. Attic. 16, 3, 1. Liv. 30, 45, 4. *Acherunti* Plaut. Capt. 3, 5, 31. Truc 4, 2, 36, *Anxuri* Liv. 5, 8, 2. *Bibracti* Caes. b. g. 7, 55. *Carthagini* Plaut. Poen. 5, 2, 78, 96. Liv. 27, 5, 11, codex Medic. 28, 26, 1, 30, 9, 3. 30, 44, 4. 31, 11, 7. *Sicyoni* Plaut. Cist. 1, 3, 8, *Lacedaemoni* Cornel. Nep. praef. 4, ed. Halme. Liv. 35, 35, 1, cod. Bamberg. Nous lisons aussi *mani* (4) approuvé comme locatif par Sisenna (cf. Charis. II, 13=pag. 203, 27 : quaecumque nomina *e* littera ablativo singulari terminantur, *i* littera finita adverbia fiunt, ut *mani*). Plaut. Most. 3, 2, 80 et *mane* Plaut. Poen, 3, 3, 37, *pere-*

(1) Cf. Fr. Bücheler : Éléments de la décl. lat., édit. J. Windekilde. Bonn 1879, p. 117.

(2) Cf. W. Corssen : De la prononciation des voyelles et l'accent de la langue lat., 2me édit. Leipzig 1870, I, 775, II, 417, 1019. Neue : Morphologie de la langue lat., 2me édit. Berlin 1875-77, II, 682.

(3) Cf. Bücheler, l. c., p. 119.

(4) Cf. Neue, l. c. 1, 251, 2, 673.

gri (1). Plaut. Amph prol. 5 et I, 1, 196 et *peregre* Plaut. Asin. 4, 1, 16; Cic. Phil. 5; Cic. Phil. 5, II, 30. Hor. epist 1, 12, 13. Liv. 2, 6, 2, *ruri* (2). Plaut. Mil. glor. 995 et *ruri*, Most. 799. Dans Térence, Adelph. 542, Charisius lit (p. 142, 23), *rure*, mais notre texte a *ruri*. Dans Plaut. Trin. 166 Nonius a *ruri*, les manuscrits portent *rure*, *uxor rur'est*. Plaut. Merc. 760, *rure morari* chez Orelli 7404; *heri* (3) Plaut. Merc. 257, Terent. Phorm., 1, 1, 2 et à cet endroit Donatus fait cette remarque : « Propter cognationem *e* et *i* litterarum non dubitaverunt antiqui et *here* et *heri* dicere, et *mane* et *mani* et *vespere* et *vesperi*. » *Here* se trouve chez Plaut. Persa 108. Cic. Attic. 10, 13, 1. Il est intéressant de lire Quinctilien sur cette forme : I, 4, 8. « in *here* neque *e* plane neque *i* auditur, » et I, 7, 22 : « *here* nunc *e* littera terminat, at veterum comicorum adhuc libris invenio : *heri* ad me venit (Terent. Phorm. I, 1, 2,) quod idem in epistulis Augusti, quas sua manu scripsit aut emendavit, deprenditur. » La forme *vespere* est approuvée (4) chez Varro. L. l. 9, 44, 73. Colum. 11, 2, 45; 11, 51, 94. Cic. Attic. 11, 12, 1, où Wesenberg corrige *vesperi*, probablement pour se mettre d'accord avec de nombreux autres endroits de Cicéron où se trouve *vesperi*, tandis que Klotz, avec raison, retient *vespere* qui se trouve dans tous les manuscrits.

Nous lisons *vesperi* dans Plaut. Bacch. 2, 3, 62, Mil. 2, 5, 29. Rud., 1, 2, 91, Chez Plaut. Poen. prol. 114, les éditeurs les plus récents *Goetz* et *Loewe* lisent *vesperi*, suivant l'autorité de Charisius, tandis que les manuscrits de Plaute portent *vespere*.

Enfin, autre chose digne d'attention, c'est que l'Infinitif avait des fluctuations entre *e* et *i*, *fiere* et *fieri* (5) comme *Tibure* et *Tiburi*.

Ces exemples que j'ai peut-être prodigué prouvent suffisamment *combien l'usage des formes indiquées en* e *et* i *était*

(1) Id. II, 660.
(2) Id. I, 240, II, 673.
(3) Id. II, 685.
(4) Cf. Neue l. c, 239, 240, 573. II, 672.
(5) Cf. Neue II, 334. Bücheler, l. c., 120. Corssen, l. c., I. 143, 417 800. II, 680, 739, 740.

sujet à des fluctuations chez les anciens Romains. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que ces formes étaient en usage simultanément. Mais comme jamais il n'est venu à l'idée d'aucun grammairien romain de déclarer que l'une des formes est la seule bonne, et l'autre toujours fausse, ainsi non plus il n'est aucun philologue classique de notre temps qui ait commis l'erreur d'admettre exclusivement l'une des formes comme la seule bonne sur le terrain de la latinité entière et de la mettre dans les textes et de rejeter l'autre comme fausse, mal formée et contraire aux lois de la langue. Il est vrai et je le sais très-bien que la recherche de ce qui *convient* et qui *existe*, *ce que la critique doit chercher*, suppose un talent que tout le monde n'a pas, mais ce que tout le monde devrait avoir et que, avec un peu de bonne volonté, on peut se procurer jusqu'à un certain degré, c'est le *fondement de ce talent*, le *sentiment historique* ou le *sentiment du vrai.* Celui qui possède ce sentiment doit se dire après les citations que je viens de faire que les formes *vespere* et *vesperi* ont *un même droit* à l'existence. Que s'ensuit-il maintenant de ce que j'ai dit par rapport à notre question sur le terrain de l'Avesta ? Evidemment ceci : si pendant des siècles, des millions de Romains, avec bonne raison, raison inattaquée et inattaquable, ont employé ces deux formes dans leur conversation et dans leurs écrits, on devra aussi, selon moi, concéder au peuple avestique le droit qu'a tout peuple, lorsqu'il y a dans leurs monuments des fluctuations entre *e* et *i* comme dans ceux des Romains; on pourra, dis-je, reconnaître à ce peuple le droit, *de former son langage d'après des lois propres et son propre sentiment, et de créer et d'employer dans le cours des siècles, des formes qui ne sont pas toujours d'accord avec le sanscrit.*

Après cette excursion sur le terrain de la langue latine, retournons à l'Avesta. En examinant les formes du verbe 2e pers. sg. praes. activi, nous trouvons la même chose. D'après l'analogie de la terminaison hindoue — *asi*, nous devons attendre — *ahi* dans l'Avesta, et pour la forme médiale hindoue — *ase* nous devons trouver — *añhê.* Mais encore dans les Gâthâs les formes *khshayêhî* Ys. 44, 15, *ahi* Ys. 32, 7. 34, 11. 43, 7 (2); 47, 3; 51, 3, *vaênahî* Ys. 31, 13. *dâhî* Ys. 52, 9 sont sans variantes; dans l'Avesta

plus récent les formes en *ahi* ne sont pas rares, mais l'orthographe — *ahê* est aussi fréquente et à bien des endroits exclusivement démontrée et de telle sorte qu'on se croit obligé de corriger, si l'on veut appliquer partout une orthographe déterminée. Ys. 10, 9 (= 10, 4) a *raodhahê* partout, ici Westergaard n'a pas corrigé; Vd. 8, 62 (= 8. 21) se trouve *naçyêhê*, Vd. 3, 93 (= 3, 29) *histahê* dans tous les manuscrits, ainsi que Ys. 11, 13 (= 11, 3) *dârayêhê.* Yt. 17, 7, 8 Westergaard met en note à *hacahi* : « toujours écrit *hacahê.* » Dans d'autres endroits la forme en — *ahê* est ou plus fréquente, ou prouvée par les meilleurs manuscrits. Pour *ahi* se trouve très souvent *ahê*, cf. Vd. 19, 22. Ys. 9, 3. 78, — *Aiwiverezyêhê* se trouve Vd. 3, 88, dans deux, et ibid. 3, 92 dans cinq manuscrits.

Ys. 9, 20, le vieux manuscrit avait originairement écrit *pereçakhê* au lieu de *pereçahi*; combien de fois *pereçahê* se trouve dans d'autres manuscrits ressort des *Etudes de Burnouf*, pag. 336. Ainsi aussi Ys. 9, 79 quelques manuscrits lisent *apivatahê*, d'autres *apavatahê* (cf. Burnouf, l. c.). Vd. 18, 73 deux manuscrits lisent *hunahi* (A, c.) les autres *hunahê.* Au lieu de *jaidhyêhi* Ys. 11, 9 le plus ancien manuscrit porte *jaidhyêhê*, Ys. 11, 5 le même manuscrit *bakhshahê* pour *bakhshahi.* Dans un autre manuscrit très-ancien aussi (K 20) se trouve Yt. 22, 11 *çadayêhê*, ibid. 17 *pereçahê.* Quelques endroits seulement des Yashts n'ont pas de variantes comme *khshayêhi* (Yt. 10. 29), *zbayêhi* (Yt. 17, 17) *avabarahi* (Ys. 10, 23) *çciñdayêhi* (Ys. 10, 76, 78), mais on ne peut supposer que les manuscrits des Yashts ordinairement si peu corrects, fussent sans variation, et je ne doute nullement que dans ces endroits aussi ils ne se trouvent des variantes.

Il s'ensuit de ces indications, que même dans ces cas la forme en *hê* est au moins aussi bonne, si toutefois elle n'est mieux établie que celle en *hî*; dans les deux cas je ne puis me convaincre, que, dans l'intérêt de la langue avestique, on doive changer la première forme. Une confusion n'est pas possible, car des formes telles que : *açahê*, *manahê* sont suffisamment distinctes du dat. sing. *açaṅhê*, *manaṅhê*, ainsi aussi les formes médiales comme *vashaṅhê.*

Je doute aussi, que *ê* sorti de *i* ou *ya* ait eu la même pro-

nonciation que *ê* qui est contracté de *ai*. *La raison définitive, pour laquelle on veut retenir à tout prix des formes comme vaêjahi histahi, etc. est celle-ci : on veut établir un accord avec le sanscrit.* Je doute que nous ayons le droit de corriger de cette façon-là les manuscrits sous l'influence de cette idée. Certes il ne me vient pas à l'idée de contester que nous ne *puissions écrire l'Avesta d'après une orthographe qui nous paraît la bonne*, de la même manière qu'on est libre de transcrire les œuvres de *Lessing* ou de *Goethe*, d'après l'orthographe de *Grimm*, ou en général d'éditer tous nos classiques dans l'orthographe fixée par le livre prussien ou bavarois des règles d'écrire et qui est maintenant enseignée dans toutes nos écoles, orthographe qui n'est rien moins que mon idéal, mais qui, de toutes les orthographes possibles pour le moment, semble toujours être la meilleure.

Seulement nous devons donner cette *orthographe* comme la *nôtre*, mais nous ne devons pas assurer que le texte est tel que l'auteur ou les auteurs l'ont écrit. Si l'on ne considère pas notre cas d'un point de vue *de philologie comparée*, mais *du côté historique*, on doit se dire que l'orthographe d'une *langue morte doit rester telle qu'elle est*, et si elle est *fluctuante*, on ne doit pas employer une orthographe *uniforme*. Or l'orthographe de l'Avesta est fluctuante, ce qu'on peut démontrer non seulement par les exemples cités, mais par beaucoup d'autres. Si l'on veut établir une orthographie uniforme, on devra encore changer bien des choses et je ne voudrais pas déterminer en déans quelles limites on trouve deux *orthographes différentes* et où il y a *des formes grammaticales doubles*. Cela mènerait trop loin.

2. *a*, *h*, *hv*, *q*. Vd. 13, 125-162. Dans l'édition de Spiegel on trouve seize fois le mot *aêm* dans ces expressions : *asti shê aêm* et *aêtê shê aêm*. Dans les manuscrits accompagnés de traduction ce mot se retrouve presque toujours sous la même forme à part quelques modifications insignifiantes, comme on peut le voir par les variantes de l'édition de Spiegel. Les manuscrits du Vendîdâd-Sâde ne sont pas moins uniformes dans la leçon *haêm* admise dans le texte de Westergaard. Il est clair que les deux séries de manuscrits écrivent le même mot de deux manières différentes, et l'on se demande laquelle des deux leçons représente la pronon-

ciation véritable. Si nous cherchons le sens du mot dans la version antique, nous y trouvons comme équivalent l'érânien moyen *him* ou *khîm* i. e. خیم natura, indoles. C'est sans doute ce fait qui aura engagé Westergaard à adopter la leçon *haêm*. Pour moi, je pense que la leçon *aêm* se justifie aussi bien et peut-être mieux encore ; seulement, il ne faut pas y voir le pronom démonstratif comme l'a fait Spiegel (1) ; mais bien le sanscrit *aya*, cours, marche, espèce et manière. Nous trouvons ici dans *aya*, *haya* et le néopersan *khîm* le même phénomène que dans le vieux persan *uska*, avest. *huska* et le néopersan *khushk* خشک .

Un phénomène analogue se constate Vd. 5, 121 dans les leçons *aṅhéus* et *haṅhéus*, sur lesquelles Justi a déjà attiré l'attention (2). De même Yt. 13, 33 la correction *amaênijano* est sans doute possible, mais *hamaênijanô* et *hamanijanô* sont des leçons également possibles et autorisées. Cette manière de renforcer ou d'affaiblir la voyelle initiale se retrouve dans les formes néopersanes comme *hormuzd* et *hormuz* à côté de *ȯrmuzd* et *ȯrmuz; hanbân* et *ȧnbân*, *hamâr* et *âmâr*.

Le latin présente des faits analogues. Dans cette langue l'aspiration *h* s'y montre tout à fait *légère et instable* : *tantôt elle est prononcée et écrite*, *tantôt elle disparaît*. Quintilien dit fort bien I, 5, 19 : apud nos potest quaeri an in scripto sit vitium, si H littera est non nota, cujus quidem ratio mutata cum temporibus est saepius. Les inscriptions les plus anciennes ne montrent pas de traces de ces variations orthographiques. Mais depuis les temps de César, depuis la seconde moitié du premier siècle avant J.-Ch. on en trouve, rarement, il est vrai, dans les inscriptions du temps de la République, p. e. *eredes* pour *heredes*, *arrespex* pour *haruspex*, *Irtio* pour *Hirtio*, *Oratio* pour *Horatio*.

A partir d'Auguste on ne trouve plus que *heres*, *heredes*, *heredibus*, *hereditatem*. On voit néanmoins que les grammairiens les plus distingués comme *Verrius Flaccus*, *Teren-*

(1) Cf. Spiegel, *Commentar über das Avesta*, I, 316.
(2) Spiegel 1, 1, I, 179. Spiegel : *Vergleich. Grammatik d. altérânischen Sprachen*. Leipzig, 1882, p. 56.

tius Varro, *Nigidius Figulus* sont peu sûrs et peu conséquents dans l'emploi du *h* dans leurs éditions. Au milieu de ces variations ils ne trouvaient plus de règle fixe pour l'orthographe. Ils devaient même s'égarer plus d'une fois parce qu'ils voulaient décider souvent la question par des étymologies fantaisistes *au lieu de consulter l'usage*, *et d'adopter la forme la plus usitée dans la langue de la bonne société* (1).

Si l'orthographe était aussi peu fixée pour les mots latins, on ne s'étonnera pas qu'il en fût le même pour les mots étrangers admis dans la langue. C'est ainsi que l'on trouve *Hammon* et *Ammon*, *Hiberus* et *Iberus*, *Hister* et *Ister*, *hebenus* et *ebenus* (en grec de même ἕβενος et ἔβενος).

Si les hommes instruits et les savants de profession depuis les temps d'Auguste se trouvaient dans le doute relativement à l'emploi du *h*, il était fort naturel que cette incertitude passât aux grammairiens postérieurs et aux copistes depuis la fin du 4[me] siècle de notre ère, de manière à produire une confusion incroyable dans les manuscrits du moyen-âge, d'autant plus que cette aspiration avait disparu peu à peu du langage populaire. C'est ce que montrent pour le 1[r] siècle les inscriptions gravées et peintes de Pompeji, où l'on trouve p. e. *abeto* pour *habeto*, *abuerit* pour *habuerit*, *Ispanus* et *ymnus* pour *Hispanus* et *hymnus*. De même nous lisons dans les inscriptions de la fin de l'Empire *abitat* pour *habitat*, *aec* pour *haec*, *esit* pour *haesit*, *omini* pour *homini*, *ora* pour *hora*. Mais comme les ouvriers n'avaient pas plus que les copistes et les grammairiens de règle déterminée pour l'emploi du *h*, il leur arrivait souvent de le mettre là où il n'y avait aucune raison étymologique de le faire, p. e. dans des mots comme *hac*, *his*, *hornat*, *honeribus* au lieu de *ac*, *is*, *ornat*, *oneribus* (2). Même dans nos meilleurs et plus anciens manuscrits nous trouvons souvent le *h écrit* ou *omis fautivement*. Des études approfondies ont cependant conduit à

(1) Cf. Brambach l. c. I, page 283. Charis. p. 82, 7 ed. Keil : *Graccus* et *ortus* sine aspiratione dici debere Varro ait; et *ortum* quidem, quod in eo omnia oriantur, *Graccum* autem, quod mater ejus duodecim mensibus utero eum gestaverit vel a gracilitate corporis, ut quidam volunt. sed consuetudo et *Gracchos* et *hortos* cum aspiratione usurpavit.

(2) Cf. Corssen, l. l, I, 99-113. Brambach l. l. pag. 282-294.

certains résultats. Grâce à ces recherches nous savons, p. e. que *Hadria*, *haedus*, *Henna*, *heres*, *hircus humus* doivent remplacer *Adria*, *aedus*, *Enna*, *eres*, *ircus*, *umus*; que les leçons *harena*, *harundo*, *hedera*, *holus* sont préférables à *arena*, *arundo*, *edera*, *olus*; qu'enfin les formes *hariolor* et *ariolor*, *haveo* et *aveo*, *heia* et *eia*, *helluor* et *elluor*, *hercisco* et *ercisco* ont les droits égaux (1).

La valeur des signes *hv*, *q* a été traité déjà par Burnouf (2). Au commencement des mots *hv* correspond souvent au sanscrit *sv*. Ce changement paraîtra tout naturel à celui qui connaît les lois de la phonétique éránienne. Le vieux persan écrit toujours *'uva* pour *hv*, *q*; il est permis d'en conclure que l'aspiration initiale était très faible. Mais l'Avesta remplace bien plus souvent le *sv* sanscrit initial (plus rarement le *sv* médial) par un signe que nous transcrivons par *q*, à l'exemple de Burnouf. Récemment on a fait la remarque que les manuscrits les plus soignés emploient deux signes pour le *q*, le premier, lorsqu'il est suivi de *y*; le second, dans les autres cas. Tous les manuscrits n'observent pas cette distinction d'une manière constante. Mais elle est reconnue dans les alphabets traditionnels des Parses : ils distinguent un double *q*, le premier se trouve à côté de *kh*, parmi les gutturales; le second rangé auprès de *v* aura eu probablement un son analogue à *hv*; depuis peu de temps on s'est avisé de transcrire partout *q* par *hv*. C'est une innovation que je ne saurais absolument pas approuver; elle a contre elle l'autorité des manuscrits et constitue un changement arbitraire de l'orthographe indigène. Celui qui comme moi regarde l'Avesta comme un *document historique écrit dans une langue morte* s'accordera avec moi à exiger qu'il soit *présenté dans sa forme indigène*. Un autre raison encore plaide contre le changement : elle se fait jour dès que l'on compare la langue avestique non-seulement avec le sanscrit, mais encore, *comme il convient du reste*, *avec le néopersan*. Puisque les manuscrits de l'Avesta distinguent

(1) Cf. Brambach, *Hülfsbüchlein für lateinische Rechtschreibung*, 2 auflage, Leipzig 1876.

(2) Spiegel, *Vergl. Gr. d. altérân. Sprachen*, p. 41. Bartholomae, *Handbuch der altérân. dialecte*, Leipzig 1883, p. 85. Hübschmann in Kuhns ZDVS Neue Folge. Band. IV. 4. Heft. p. 331.

q et *hv*, il est probable à priori que ces deux signes représentent des sons différents ; depuis longtemps on a vu que *q* répond au néopersan خو, dont la prononciation semble ne pas différer aujourd'hui de ح (cf. Chodzko, gramm. pers. § 18), mais qui équivalait autrefois à *khuo*. Ce qui distingue *q* de *hv* c'est la prononciation plus énergique de *khv* pour *hv*. Si nous considérons les cas où il est possible de comparer des mots avestiques avec *q* initial, et des mots néo-persans, nous trouverons au *commencement* des mots la prononciation renforcée :

qaṅghr خواهر	qaniratha خنرث
qaêtus خويش	qap خفتن
qandrakara خنديدن	qarenaṅh خره
qato خود	qaçura خسور
qadhâta خداى	qâirizâo خوارزم
qan (sonner) خنيدن	qêṅg خور

De même dans le petit nombre de mots qui ont un *q* médial, la prononciation renforcée semble préférable. Au mot *haraqaiti* répond الرخش, où l'on a à tort regardé ال comme l'article arabe, *kaqeredha* est probablement le néopersan كخ, *kaquzhi* est trop obscur pour permettre aucun rapprochement. Par contre *qyaona* doit naturellement s'écrire avec l'autre forme du *q*, que l'on a commencé à distinguer depuis peu : il répond probablement au néopersan هيون. Là où *h* avestique = *s* primitif, le néop. conserve d'ordinaire *h* ; le son n'est renforcé que dans de rares exceptions comme dans خشك. pour *huska* avest. et *uska* vieux persan, خورداد pour le *haurvatât* ancien. D'après cela nous devons nous attendre à هو pour *hv* : et, en effet l'avest. *hvare* devient en néop. هور que Ferdousi emploie aussi bien que خور ; *hvarekshaêta* seul est devenu خورشيد. Dans un cas nous trouvons

les deux manières d'écrire également permises : pendant que Vd. 2, 92 et Ys. 56, 9, 4 donnent *qâraokhshna*, la forme *hvâraokhshna* se lit Yt. 10, 142 avec le même sens.

3. *hiñdu* et *heñdu*. Vd. 1, 73, Spiegel lit: *yô hapta heñdu* tandis que Westergaard donne : *yô hapta hiñdu*; il est vrai que celui-ci avertit en note que sa leçon est une correction, que tous les manuscrits donnent *heñdu* ou *hañdu* ; K9 aussi donne *heñdu*. Dans la glose sur l'endroit cité on trouve une citation qui a pénétré fautivement dans le texte de quelques Vendîdâd-Sâdes (K9 l'omet avec raison). La voici : *haca ushaçtara heñdvô avi daoshatarem heñdum*. Ici nos deux meilleurs Mss. lisent *hıdva;* un Ms. de peu de valeur *hiñdva*, un autre, de même insignifiant *hañdva;* les Vendidâd-Sâdes donnent *heñdva*, le dernier mot varie entre *heñdum* et *hañdum*. Il se retrouve Yt. 5, 6, 10, 6. Ici l'ancien MS. a *hiñdvô*, tous les autres à ma connaissance *heñdvô* ou *hañdvô*. Pour un troisième endroit Westergaard n'a malheureusement indiqué aucune variante ; je ne doute pas cependant qu'on n'y trouve les mêmes variantes. D'après cela les leçons *heñdu* et *hañdu* ne sont pas moins autorisées que *hiñdu*, et il n'est pas étonnant que *Olshausen* et *Lassen* de même que *Spiegel* aient admis la leçon *heñdu* dans le texte. Je suis persuadé qu'il n'y a là rien de fautif.

Il est sans doute fort facile de trouver des motifs en faveur de la leçon *hiñdu*. Darius dans ses inscriptions écrit *hiñdush*, les Grecs disaient Ἰνδία, les Persans modernes Hindostân. Mais les Syriens écrivent hendu ܗܶܢܕܘ݂ et les auteurs de l'Avesta pouvaient les imiter s'ils voulaient. Une raison qui plaide en faveur de cette leçon, c'est que dans d'autres mots encore on observe que l'*o* prend la place de l'*ı* suivi de deux consonnes. Il n'est pas sans intérêt de rechercher les cas où ce fait se présente. On trouve les formes *viñd*, *veñd* ou *vañd*. Vd. II, 22, 25, 27 de l'édition de Spiegel on trouve trois fois la forme de *veñden ;* telle est la leçon des MSS. avec version, à l'exception de F, qui donne toujours la forme *vayandanta* qui n'a pas de sens, à part un cas où l'on trouve *vaiñdañta*. Les variantes des Vendîdâd-Sâdes méritent attention. Ceux qui sont écrits dans l'Inde donnent la première fois *vîñden*, ou *vîñdenti*, la troisième fois *vîñden* ou *vîñdên*, la seconde fois tous lisent *dazîñden*. Il est clair

que le MS. primitif avait *daz* pour *v* par suite d'une erreur matérielle. Le MS. K9 écrit en Perse lit toujours *veñden*, comme les MSS avec version. Il s'ensuit que d'après ces derniers MSS. il faut lire *veñden* comme Spiegel l'a fait. Si l'on se base sur les Vendîdâd-Sâdes, il faut lire *vîñden* comme Olshausen l'a fait et évidemment avec raison. La leçon *viñden* de Westergaard est une correction comme il le dit en note. Elle n'est pas fausse, mais elle n'est pas nécessaire ; car *i* et *î* ne sont pas rigoureusement distingués dans les MSS. de l'Avesta ; il n'est pas plus nécessaire de changer *vîñden* en *viñden* que *vî* en *vi*. — Vd. 2, 23 *viñdeñti* est plus autorisé ; Vd. 2, 26 les MSS avec version donnent une abréviation, les Vendîdâd-Sâdes lisent *vîñdeñti*, mais Vd, 2, 30 les MSS. avec version ont *vañdeñti*, tandis que les Vendîdâd-Sâdes lisent *vîñdeñti*. — Vd. 13, 100 on trouve la phrase : *yêzi içemnô nôit viñdâiti*. Ici ACE lisent *vindâiti*, F *vaindâiti*, b *veñdâoñtê*, d et K10 *vêndâontê*, c *vendâonti* et K9 *viñdâoñtê*. Il est bien vrai que les Vendîdâd-Sâdes sont unanimes à donner la forme plurielle ; mais cela ne doit pas arrêter ; l'essentiel c'est qu'ici aussi les leçons *viñd* et *veñd* se rencontrent toutes deux. — Vd. 19, 144 : *kva hê aoshô viñdâma*. Ici l'on trouve *vîdâma* dans A et dans la correction de C faite d'après A. Par contre BCEF lisent *vañdâma ;* parmi les Vendîdâd-Sâdes bc lisent *viñdáma*, d *veñdáma*, c *vañdâmi*. — Vd. 19, 23 : *viñdâi yânem yatha viñdat vadhəghnô*. Ici *viñdâi* est plus autorisé ; un seul MS donne *veñdâi*, mais tandis que la série BCEF donne *viñdat*, A donne *vañdat*, dans les Vendîdâd-Sâdes *viñdat* et *vañdat* alternent. — Vd. 19, 14 on lit *vindemnô* dans A, *vañdemnô* dans BCE, *vandemanô* dans F ; par contre b lit *viñdemnô*, cd *vendemnô*. — Ys. 10, 21 : *yô yatha puthrem taurunem hamomem viñdaiti*. Ici A donne *veñditi*, B *vañdaêta*, C *vañdaita*, parmi les Vendîdâd-Sâdes bc lisent *vañdîti*, d *vañdita*, e *vañdaiti*. Dans le passage cité on peut choisir entre le présent et le potentiel, puisque la syntaxe autorise ici l'un et l'autre (Comp. Spiegel : Vergleich. gramm. etc., § 375). Comme présent je lirais ici *veñdaiti*, comme potentiel *vañdaêta*. Cf. aussi Yt. 15, 45 où *vandake* se trouve à côté de *viñdaqarena*. De ces données on doit conclure que la forme radicale *viñd* n'est pas la seule, que nps meilleurs MSS.

donnent aussi *veñd* et *vañd*; l'érânien moyen montre, que la dernière l'a peu à peu emporté sur les autres.

Le phénomène constaté pour $\sqrt{}$ *viñd* se retrouve dans $\sqrt{}$ *hiñc*, qui a les formes accessoires *heñc* et *hañc*; je citerai le petit nombre de textes où il apparaît. Vd. 5, 15 on trouve *hiñcaiti* dans acd. mais be donnent *heñcaiti*, CE *henjaiti*, F *heñciti*, K9 *heñjaitê*. Vd. 6, 69 on lit *hiñcayen* dans les éditions; mais BCE lisent *hacayen*, la correction dans C (donc aussi A) et c lisent *hañcayen;* be *heñcayen*, d *hañcaîen*. Vd. 8 130 on trouve *henjôis* dans BC, *hencôis* dans E, *hancôis* dans F, *hañcôis* dans cde, *heñcôis* dans b. Les mêmes faits se reproduisent Vd. 8, 186, 221 223; 9, 172.

Enfin Vd. 9, 41 on lit *hincâi* et *hiñcâi* dans Acd, *hañcôisi* dans BC, *hañcôis* dans EF. Il faudra donc admettre aussi la forme radicale *heñc* si l'on veut tenir compte de l'autorité des MSS. en sa faveur. De tous ces faits il résulte que les formes *heñdu*, *veñd* et *vañd* ainsi que *heñc* sont suffisamment appuyées pour être admises dans les textes. Au point de vue linguistique, ces formes sont récentes, mais il n'en résulte pas qu'elles soient fausses; ce ne sont pas des fictions grammaticales. Elles remontent, au contraire, certainement aussi haut que nos textes mêmes. Leur origine est due simplement à des différences dialectales du langage de ceux qui les ont écrit; et c'est là aussi que se trouve jusqu'à un certain point la raison de leur existence, des raisons de linguistique pure ne peuvent nous guider dans le choix des leçons. Nous ne pouvons évidemment avoir pour but de trouver par des moyens purement linguistiques la meilleure orthographe possible pour l'Avesta. L'*histoire* aussi a ses *droits*, surtout lorsqu'il s'agit d'une langue morte : ce que les rédacteurs pouvaient écrire à l'époque où l'Avesta fut transcrit dans l'alphabet actuel, nous pouvons l'écrire également. Il n'y a que les fautes qui se sont glissées dans le texte par le fait de copistes postérieurs qui doivent être rejetées. Mais c'est une erreur de croire que l'*orthographe* fût fixée dans tous les points : elle était incertaine en plus d'un détail non moins que la prononciation elle-même. Aujourd'hui encore le même fait se reproduit dans les dialectes érâniens. Dans sa grammaire ossé-

tique Sjögren, dit par rapport à cette langue (§ 18) : « Dans la prononciation des voyelles, les Ossètes, et en particulier, les Tagaures, sont très inconstants ; *a* et *ä* s'échangent sans cesse, et il n'est pas rare d'entendre prononcer le même mot non-seulement par différentes personnes, mais aussi par la même, tantôt avec *a* tantôt avec *ä*. De plus la voyelle *e* remplace souvent, chez les Digores, l'*i* tagaurique. » La même remarque est applicable au Kurde. Enfin, pour en revenir aux formes *heñdu* et *hañdu*, je crois que l'existence est prouvée par l'hébreu הֹדּוּ *hoddû* (Esth. I, 1; VIII, 9), l'Inde. En partant de *hiñdu*, la forme *hoddû* est inexplicable; en admettant *heñdu* ou *hañdu* le changement de la voyelle en *o* après l'assimilation de *n* n'offre aucune difficulté. L'origine de l'étrange forme hébraïque s'explique de cette manière. Le changement de *hoddû* en *hiddû* n'aurait guère de chance d'être admis par les exégètes du Nouveau Testament. Pour le changement de *i* en *e* on peut citer aussi le nom de *Meherdates*, donné sous cette forme dans tous les manuscrits de Tacite. Ce *Meherdates*, fils de Vonon, petit-fils de Phraate IV, roi des Parthes, fut élevé à Rome. Les Parthes mécontents de leur roi Gotarsès le demandèrent à Rome. Il retourna dans sa patrie avec le consentement de l'empereur Claude, mais échoua dans sa lutte contre Gotarsès. Celui-ci se le fit amener chargé de chaînes, et lui laissa la vie après lui avoir coupé les oreilles pour servir de monument de sa clémence royale et de la honte des Romains, comme Tacite nous l'apprend dans ses annales (XII, 1. 14). (Comp. aussi Tac. annal. XI, 10; XII, 10, 11). Le nom de *Meherdates* n'est évidemment qu'une variété dialectale du nom du roi *Mithridate*, que l'on rencontre si souvent; la signification est la même. En effet le nom de l'antique divinité *Mithra* (1), comme il est appelé dans l'Avesta et qui se présente sous la même forme de *Mithra* dans le texte persan des inscriptions cunéiformes, qui devient *Mi-it-ri* dans le texte babylonien et *Missa* dans le texte médique, s'est transformé en *Mihir* dans le Parsi et dans le néopersan : Nériosengh écrit toujours *Mihira* dans sa version. Un changement de *i* en *e* tout sem-

(1) Cf. Windischmann, MITHRA, dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, I Bd. p. 52-72.

blable à celui que nous avons constaté dans les formes *viñd* et *veñd*, *hiñdu* et *heñdu*, *hiñc* et *heñc*, se retrouve en latin surtout devant *u*, *nd*, *nc* et *ng*. Il est d'autant plus intéressant et plus fructueux d'étudier à fond ce phénomène dans la langue latine que nous pouvons le poursuivre à travers un espace de 1000 ans dans les inscriptions et dans les manuscrits. Le changement de *e* en *i* se constate, il est vrai, dans une inscription (C. I, L. 191), datant du temps avant la seconde guerre punique (218-201, A. C.), où nous lisons *Menervai* pour la forme usuelle *Minervae*; dans le nom indigène de la ville Campanienne *Senuîsa*, devenu en latin *Sinu-essa* (1) (dérivé de *senu-*, *sinu-*, repli, golfe); ensuite dans l'adverbe de lieu écrit *endo* (ἔνδον) dans la loi des XII tables (2), et devenu *indo* chez Ennius, *indu* chez Lucrèce. Mais par contre les auteurs latins postérieurs remplacent dans une foule de mots *i* par *e* dans une syllabe fermée devant plusieurs consonnes (3). Les MSS. florentins des Pandectes et d'autres MSS. d'ouvrages de jurisprudence donnent *vendicare*, *vendiciae*, *vendemiae*; des documents ravennais et francs du 6e et du 7e siècle écrivent *vendecare* et *vendecatio*, tandis que *vindicare*, *vindiciae*, *vindemia* représentent seuls l'orthographe admise jusqu'au temps d'Auguste. De même nous trouvons *prencipe*, *senceris*. *Vence (ntio)*, *provencia* au lieu de *principe*, *sinceris*, *Vincentio*, *provincia* (4). Cependant on trouve aussi dans les mêmes documents *vindere*, *vinditore*, *vindicionis*, *vindedisse* pour *vendere*, *venditore*, *venditionis*, *vendidisse* (5). C. I. L. 1, 199, 9, on trouve *Vindupale* et *Vendupale* sur la même ligne. On peut admettre en général que le bas-latin aussi bien que la langue ancienne ont une tendance à favoriser l'*e* plutôt que l'*i* dans les syllabes fermées devant le groupe de consonnes; qu'à la fin de l'empire, le peuple prononçait souvent *e* dans ce cas alors que l'orthographe classique *i* se

(1) Corssen l. c. II, 268.

(2) Corssen II, 271. Schoell : Leg. duodecim tabul. rel. p. 172. Gell. V, 19, 9.

(3) Cf. Corssen II, 219. Schuchardt, *Der Vocalismus des Vulgärlateins* II, 50, 67, III, 183-189.

(4) Cf. Schuchardt l. c. II, 54. Corssen II, 272.

(5) Corssen II, 273, Schuchardt, I, 342 sqq., III, 130.

maintenait encore. Ces circonstances amenèrent l'incertitude sur la règle à suivre dans l'emploi de ces voyelles, de sorte que lon écrivait parfois à tort *i* là où l'on prononçait *e*. Mais il n'est pas moins certain que l'affinité phonétique de la voyelle *i* et de certaines consonnes, en particulier *n*, *s*, *t*, souvent constatée dans le latin classique, continua à exercer son influence sur le latin populaire des temps postérieurs. Ces variations d'un côté entre *e* et *i*, de l'autre entre *i* et *e* dans des syllabes fermées, dues à l'action contraire de tendances phonétiques diverses, a passé jusqu'à un certain point aux langues romanes (1). C'est ainsi que les formes classiques : *silva*, *signum*, *viginti*, *linteum* deviennent dans le bas-latin *selva*, *segnum*, *vigenti*, *lentio* et en italien : *selva*, *segno*, *venti*, *lenza*. Par contre l'*i* des formes classiques : *principe*, *delictum*, *victor*, *ministerium* s'est conservé dans les formes italiennes : *principe*, *delitto*, *vittoria ministerio*, auxquelles correspondent les formes du bas latin : *prencipe*, *delectum*, *vector*, *menesterio* (2).

Ces variations entre *e* et *i*, *i* et *e* se sont même perpétuées dans l'italien, à preuve les exemples suivants : *vindice*, *vindemmia*, tandis que *vendetta*, *vendicare*, *vendicator*, *vendemmia* rappellent les formes du bas-latin *vendicare*, *vendicator*, *vendemia*. Par contre l'*e* ancien se concerve invariablement dans des formes italiennes comme *menda*, *pendere*, *tendere*, *vendere*, *incendere*, *offendere*. (Cf. Diez : Grammat. der Roman. Spr. I, 145, 146).

4. *Yô* et *yôi*. Un des phénomènes les plus étranges dans les textes avestiques pour ceux qui ne connaissent que les grammaires d'autres langues indo-germaniques c'est l'emploi du relatif.

Nous ne voulons considérer ici qu'un petit nombre de particularités à ce sujet : (3) l'échange du nom sing. *yô* et du nom plur. *yôi*. Dans l'édition de Spiegel on trouve ce *yô* irrégulier plus souvent que chez Westergaard : c'est pourquoi nous allons établir brièvement l'état des manuscrits. Remar-

(1) Cf. Corssen II, 219, 273.

(2) Corssen II, 220.

(3) Cf. Spiegel, *Gramm. der altb. sprache* § 293 et son commentaire sur les passages cités.

quons d'abord qu'en neuf endroits Westergaard conserve ce *yô*, parce qu'il se trouve dans tous les manuscrits : Vd I, 73 (= 1, 19), 2, 130. 136 (= 2, 39, 41, 42), 5, 82 (= 5, 27), 10, 39 (= 10, 19), 13, 9 (= 13, 3). Yt. 1, 37 (= 1, 25), 10, 119. En quelques endroits il a introduit la correction *yôi*, contre l'autorité des manuscrits, p. e. Yt. 10, 3. 20. 119; 13, 9. Dans le Vendîdâd on trouve très souvent la phrase que Spiegel écrit : *aêtê yô mazdayaçna*, mais qui est dans Westergaard : aêtê yôi mazdayaçna. Pour justifier la leçon de Spiegel je dirai d'abord qu'à neuf endroits on trouve *yôi* dans tous les manuscrits examinés par Spiegel, à savoir Vd. 5, 35 (= 5, 10), 5, 124 (= 5, 39), 5, 129 (= 5, 42), 5, 146 (= 5, 49), 6, 11 (= 6, 6), 6,54 (= 6, 26), 8, 3 (= 8,1), 9, 178 (= 9, 49), 13, 98 (= 13, 35). A onze autres endroits ils varient entre *yô* et *yôi* ; cependant parmi ceux de Spiegel les plus anciens sont plus favorables à la leçon *yôi*. Le lecteur s'en convaincra facilement en comparant les leçons aux différents endroits : Vd. 3, 59 (= 3, 18), 5, 138 (= 5, 45), 6, 6 (= 6, 3), 6, 55 (= 6, 28), 6, 62 (= 6, 28), 7, 94 (= 7, 36), 8, 13 (= 8, 4), 8, 229 (= 8, 73), 13, 81 (= 13, 29), 13, 101 (= 13, 36), 16, 2 (= 16, 1). Outre ces passages il faut remarquer encore :

Vd, 1, 78 (= 1, 20); *yô açârô aiwyâkhshyêiñti*. Ici *yô* se trouve sans variante. Westergaard d'après Lassen corrige en *yôi*.

Vd, 7, 140, (= 7, 57) : *aêtê yô daêva*. Westergaard, lit *yôi* et dit que K1 lit *yô* ce qui est la leçon de tous les MSS. de Spiegel.

Vd, 7, 179 (= 7, 71) : *yûzhem yô mazdayaçna*. Ici la plupart des MSS. donnent raison à Westergaard qui lit *yôi*. F seul a *yô*, ce qui montre cependant que A (L 4) a lu de même.

Vd. 9, 3 (= 9, 1) ; *tê yô... yaozhdaithyãn*. C'est la leçon de tous les MSS. de Spiegel, même de A, B seul fait défaut à cet endroit. Westergaard ne dit pas d'après quels MSS. il lit *yôi*.

Vd. 14, 71 (= 14, 17) *yô gadhwãm pairi bavaiti*. C'est la leçon des MSS. de Spiegel à l'exception de deux (AF), Westergaard apporte en outre l'autorité de K9.

Vd, 15, 64 (= 15, 21) : *yat aêtê yô çpâna uzjaçãn*. Ici les MSS. avec version donnent *yô ;* les Vendîdâd-Sâdes, *yôi*. Le même fait se retrouve plusieurs fois.

Ys. 9,46 (= 9,15) : *vîçpê daêva yô para ahmât... apatayen.* Ici *vô* se trouve dans A B c d, *yôi* dans C b.

Ys. 26, 10 (= 26, 3) : *yô aithyajañhô ashavanô.*

Tous les MSS. donnent *yô; yôi* chez Westergaard est une correction.

Ces citations suffirent à montrer que la leçon *yô* réunit le plus de témoignages à certains endroits. Je retiens donc cette leçon comme Spiegel 1) parce qu'à certains endroits elle est la seule donnée par les MSS. 2) parce qu'en beaucoup d'autres elle réunit le plus d'autorités parmi lesquelles se trouvent les MSS. les plus anciens, 3) parce que les glossaires parses reconnaissent cet échange de *yô* et *yôi*. Cf. de Harlez : de l'exégèse et de la correction des textes avestiques. Leipzig, 1883, p. 71 : Av. *yé gãmcâ ashemcâ dât*. P. *Mano gospend u Ahrayik yehabûnt.* « Celui qui a créé le bœuf et la sainteté » — *Pavan gâsãn yé; pavan zak andâjak suâk yô*; *avash hamgunak zand manô.* « Dans les Gâthâs (on dit) *yé* et dans ce sens, dans les autres endroits on dit *yô*, mais le sens commun est *qui.* » On pourrait objecter, il est vrai, que cette confusion incontestable dans les MSS. doit être mise au compte non des auteurs de l'Avesta, mais des rédacteurs qui l'ont transcrit dans l'alphabet actuel. Je me rallierais volontiers à cette réponse si elle était de nature à résoudre la difficulté. Si l'irrégularité en question était la seule qui se présentât dans l'emploi du relatif, on pourrait lui trouver quelque valeur. Mais il y a d'autres phénomènes qu'on ne peut expliquer par l'échange des signes alphabétiques ; il en est ainsi, p. e. pour l'emploi du pronom neutre dans le même cas : *tava yat ahurahê mazdâo*, ou *yûshmâkem yat ameshanãm çpeñtanãm*, *añhâo zemô yat pathanayâo*, *bagha aêsha aç... yat tê frâvaocim.* A mon avis ces faits démontrent d'une manière certaine que dans l'Avesta les anciennes règles sont encore connues, mais ébrêchées par des expressions d'origine postérieure et qu'on ferait très mal si l'on voulait, en faveur d'une théorie, modifier les faits constatés.

5. $\sqrt{}$ *diw.* Dans son commentaire sur l'Avesta I, 376 Spiegel a voulu ramener la forme *diwzh* à une racine *diw* : *diwzh* serait à *diw* dans le même rapport que *tafç* et *tap*, *gafç* et *qap*, *vakhsh* et *vac.* De Harlez semble donner raison à Spiegel (cf de l'exégèse pag. 136, 137), mais Darmesteter rejette cette opinion dans ses Etudes éràniennes II, 151 et

Geldner se range du même côté (1). Ces deux savants voient dans *diwzh* la forme désidérative du sanscrit *dips*, qui se ramène à la racine *dabh*. Spiegel dans sa grammaire comparée des langues érâniennes défend de nouveau la racine *div* sans cependant apporter des raisons. Un examen approfondi des matériaux manuscrits me semble confirmer l'opinion de Spiegel.

Je regarde comme la preuve la plus certaine de l'existence de cette racine la forme *divamnem* Ys. 31, 20, qui se trouve dans les deux éditions. Elle s'appuie sur l'autorité de Ab, c'est-à-dire le plus ancien MS. avec version et un codex du Vendîdâd-Sâde. Les leçons *daêvamnem* (d) et *daivamnem* (c) ne diffèrent pas beaucoup puisqu'elles ne sont que des renforcements de *div*. Il me semble impossible d'emprunter à BC la forme *devamnem*, comme Darmesteter le propose, puisque la racine qui dans l'Avesta s'écrit *daw* ou *dav*, s'écrit *dab* dans les Gâthâs et qu'ainsi on devrait avoir *dabamnem*. Aussi à la forme *davãçcina* Ys. 31, 10 donnée par les deux éditions d'après AB, il semble qu'on doive préférer *daêvãçci*, donnée par la plupart des MSS. L'ancienne version se contente de transcrire le mot, mais Nériosengh le rend par *pratârayitre*, de sorte que *daêva* désignerait ici « un imposteur » Nous trouvons le même sens Yt. 11, 6, où il faut lire probablement *daêvayô* ; dans les versions indigènes (cf. Le commentaire de Spiegel sur ce passage) c'est le sens qu'on attribue à ce mot.

Une autre preuve se trouve Vd. 2, 81 de l'édition de Spiegel : *mâ daêwis* et 2, 118 *nôit daêwis*. Olshausen et Westergaard lisent *daiwis*, et Justi se rallie à cette leçon qui certainement n'est pas fausse, mais les MSS. donnent aussi l'autre leçon. Pour moi je ne vois pas pourquoi l'une et l'autre ne seraient pas correctes et ne pourraient admises toutes deux. Au premier des deux endroits cités les MSS. avec version emploient d'ordinaire l'abréviation ; c'est pourquoi on ne trouve *daêwis* que dans F (P2), mais au second nous trouvons *daêwis* dans CE, *daiwis* dans F ; tous les Vendîdâd-Sâdes à l'exception de K9 donnent *diwis*. Lorsqu'on admet la racine *diw*,

(1) Cf. Geldner, *Studien zum Avesta.* Erstes Heft. Strassburg 1882, p. 72. anmerk., p. 85. Voyez aussi Bartholomae, *Arische Forschungen*. Erstes Heft, Halle 1882, page 21.

on peut fort bien lire *daêwis*. Enfin, il faut considérer Ys, 10, 43, que Spiegel lit de cette manière : *yâ mainyañti daêvaiñti âthravanemca haomemca*. Westergaard lit *davayañti*, c'est la leçon de C. Les autres MSS. que je puis consulter, lisent comme suit : A lit *dayañti*, parmi les Vendîdâd-Sâdes b lit *daêvaiñti ;* e *daivaiñti ;* d *daivayañti ;* le MS. de Bombay examiné par Brockhaus, *dvañti*. Les sources manuscrites varient donc beaucoup, et, si l'on admet une racine *diw* on peut fort bien lire *daêvaiñti*, car le changement de *w* en *v* n'est pas plus extraordinaire que dans *gerew*, *géurvayêiti*. Il me semble qu'il faut admettre dans l'Avesta deux racines étroitement apparentées *daw* et *diw* ; à cette dernière on ramène *diwzh*. Le sens premier de *diw* pourrait être *couvrir :* (cf *chadman* en sanscrit), et il ne me paraît pas impossible de rapprocher de notre racine le néopersan دیوار *déwâr* mur et دیباج *débâj*, brocart.

Nous devons ajouter quelques considérations relatives au mot érânien *daêva*. Je ne crois pas du tout que ce mot doive être séparé du sanscrit *deva*, mais je partage l'opinion de Ludwig (1), qui pense que *daêva* n'a pu recevoir son sens avestique avant que l'étymologie eût eté complètement oubliée. Il serait bien difficile de déterminer avec certitude vers quelle époque on commença à prendre *daêva* dans le sens de démon ; mais il est certain qu'il ne se rencontre ni dans les inscriptions cunéiformes ni dans aucun nom propre ancien. Le nom Asmodée est le premier témoignage dans ce sens ('Ασμοδαῖος Tob. 3, 8, אשמדאי dans le Talmud Gittin f. 68, 1), si l'on admet avec Windischmann. (Zoroastrische Studien, publiées par Spiegel 1863, pag. 138-147) qu'il corresponde à *aêshma-daêva*. C'est seulement en syriaque et sous les Sassanides qu'on trouve ce mot avec la signification qu'il revêt dans l'Avesta.

Jena, juillet 1884. EUGÈNE WILHELM.

(1) Cf. Ludwig, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana...* zum ersten male vollständig ins Deutsche übersetzt, mit Commentar und Einleitung. Prag 1878, Band. III, page 311. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, part. I. *The Vendîdâd*, Oxford 1880. *Vendîdâd* Introduction, IV, p. LXXX.

LA DIVINITÉ PERSONNELLE

DANS LA BHAGAVADGITA.

La conception de la divinité personnelle dans l'Inde a été traitée brièvement au Ch. I (p. 6-25). Une étude plus complète nous éloignerait trop de la Bhavavadgîtâ qu'il s'agit avant tout d'expliquer. Au reste celle-ci, toute entière à son objet principal qui est d'établir le culte exclusif de Krishna, le représentant symbolique de la nouvelle divinité personnelle s'explique assez bien par elle-même en cette matière. Néanmoins pour ne pas rester incomplet, il sera nécessaire de jeter un coup d'œil sur l'histoire de la notion du *purusha*, qui, dans notre poème, s'applique d'une manière spéciale au principe divin en tant qu'il est ou paraît distinct du monde.

SECTION I.

LE *Purusha* DANS L'INDE ANCIENNE ET DANS LA BHAGAVADGITA.

Le mot *Purusha* dans son acception ordinaire, c'est l'homme, le mâle. Dans le Rig-Véda, il désigne le principe vital des êtres animés, puis l'homme, l'être animé par excellence.

Dans la philosophie religieuse il désigne l'être divin comme le principe intime et régulateur de la vie universelle.

Les Aryas avaient animé toute la nature. Pour eux le soleil était autre chose encore que l'orbe étincelant dont les rayons fécondent et réjouissent la terre; c'était de plus un être intelligent, personnel, conçu comme doué d'un principe de vie intime, auteur et régulateur de la puissante activité de l'astre divin. Lorsque la nature entière eut été résumée dans l'unité vague d'un être impersonnel, la conception des génies cosmiques se transforma dans un sens analogue. Au-dessus des génies particuliers, on plaça le

génie, le Purusha universel dont les purushas individuels n'étaient que des noms ou des formes. Le Purusha devint ainsi le nom de l'être conçu dans le sens panthéistique, comme le principe vivificateur et souverain qui anime et dirige l'univers.

Cette hypothèse, énoncée dubitativement par M. Regnaud (2), devient fort probable par l'étude des textes suivants. Examinons d'abord le célèbre hymne au Purusha contenu dans le Rig-Véda.

Les vers 1-4 décrivent le Purusha comme l'être universel, comprenant toutes choses existantes, mais les dépassant sans mesure : « tous les êtres sont un quart de lui, les trois autres sont le (principe) éternel, au ciel (1). » Le v. 5 énonce d'une manière générale son évolution dans le monde, développée ensuite sous l'image d'un sacrifice primordial et universel. Ce sacrifice fut accompli par les dévas. « C'est avec le sacrifice que les dévas offrirent le sacrifice. Ce furent là les premières institutions. Ces grands (êtres) arrivèrent au ciel, où résident les anciens Sâdhyas (devenus) dévas (2). » Ce sacrifice fut l'origine des éléments constitutifs des sacrifices postérieurs (8-10). Mais ce sacrifice, cette division du Purusha, eut encore pour effet la naissance du monde des hommes (11-12) et des dieux : « La lune fut produite de son esprit, le soleil de son œil, Indra et Agni de sa bouche, et Vâyu (le vent) de son souffle, de son nombril sortit l'atmosphère, etc. (3). » Il s'ensuit de là que les dévas auteurs du sacrifice en sont aussi les effets. Comment expliquer une pareille contradiction ? Sinon comme l'énoncé mystérieux d'une doctrine qu'on voulait dérober aux regards profanes ? A notre sens cette allégorie liturgique signifie simplement ceci : Purusha passa de son état propre à un état de développement qui n'est pas le sien ; le résultat fut l'existence de Purusha sous la forme des divers éléments.

Cette explication s'appuie d'un côté sur la nature attribuée à Purusha dans les vers 1-4, de l'autre sur la conception du sacrifice regardé comme agent cosmique. Le sacri-

(1) RV, X, 90.
(2) Ibid., 16.
(3) Ibid., 13.

fice brahmanique consistait dans la destruction d'une chose dans le but et avec l'effet certain d'obtenir un objet désiré ; cet effet attribué longtemps à la puissance bienveillante des dévas, fut ensuite regardé comme la conséquence nécessaire de la vertu intrinsèque de l'action sacrée ; dans ce système les dévas ne sont plus guère que des agents mécaniques, mettant en mouvement les éléments qu'ils animent. Le sacrifice étant devenu ainsi le régulateur de la marche du monde, l'on ne s'étonnera pas de le voir apparaître comme le moyen de sa production. Mais à l'origine il n'y avait rien sinon l'être lui-même; l'être seul pouvait donc devenir la matière du sacrifice. L'être existait alors dans toute l'indétermination de sa nature et son développement sous la forme d'entités particulières se conçoit fort bien sous la figure d'un sacrifice dans lequel il est détruit quant à sa nature intime pour apparaître sous des dehors qui lui sont étrangers. Enfin les dévas sont appelés fort justement les auteurs de ce sacrifice puisque ce sont ceux qui en prenant une existence particulière au sein de l'être indéterminé ont enlevé — ou paru enlever — à celui-ci sa nature propre. En somme la conception du *Purusha* comme être universel doit son existence aux dieux-éléments ; il est l'ensemble des éléments unis aux génies, aux *Purushas* qui leur président.

Le nom de *Purusha* est appliqué au principe divin des éléments, *Bhr. ar. up.* II, 1. Au Brahma y est successivement identifié avec le *Purusha* qui réside dans le soleil, dans la lune, dans l'éclair, dans l'éther ou l'espace, dans le vent, dans le feu, etc.

Au reste il n'y a pas lieu de songer à des génies strictement personnels, mais plutôt à des entités logiques représentant les divers éléments. C'est ce que démontre bien ce passage de l'*Ait. up.* où les dévatâs représentent simplement les divers organes de l'homme, considérés comme identiques avec les éléments cosmiques. *Agni* y naît de la parole sortie de la bouche du *Purusha* démiurge, (I, 4) et devient la parole chez l'homme (II, 4). *Vâyu*, sorti des narines du *Purusha* (I, 4), devient chez l'homme le souffle vital (II, 4), etc. (1). Il faut rapprocher de ces conceptions la

(1) V. Regnaud, *Matériaux*, etc., II, 20, 21. Cf. *Kaush. up.* II, 4; ibid. 61.

relation établie dès les temps védiques entre les éléments et les organes du corps humain (1) et la théorie des sens émettant leurs objets (2).

Le nom de *Purusha* est appliqué au démiurge *Brh. ar. up.* I, 4, 1. Au commencement cet (univers) était l'*âtmâ*, il avait forme d'homme (purusha) » (3). Dans l'*Ait. up.* l'*âtmâ*, donne d'abord naissance à un purusha, qui, en se divisant, donne naissance aux divinités cosmiques, *Agni*, *Vâyu*, le soleil etc. (4). »

La conception de l'être divin suprême comme *Purusha* semble donc dériver directement de l'anthropomorphisme cosmique qui constitue le fond de la religion védique. A ce titre elle pourrait bien remonter fort haut; en tout cas elle semble indépendante de la conception brahmanique et subjective du *Brahma-âtmâ*.

Dans les textes cités, le *Purusha* est donc la divinité considérée comme la cause, ou plutôt comme la source féconde d'où dérive l'univers. Il n'en est pas autrement dans la Bhagavadgîtâ : le *Purusha* y désigne le principe divin qui anime et dirige les êtres ; dans le démiurge, c'est l'âme du monde; dans l'homme vulgaire ou imparfait c'est l'âme individuelle aux divers degrés de science — et partant de réalité — dont elle est capable ; dans tous les êtres, c'est le principe supérieur et fécond, source de leur activité et de leurs qualités excellentes.

« Le principe divin suprême est le *Purusha* (5). » L'*adhidaivata* (neutre, *τό ἀρχιθεῖον*) est le principe supérieur comprenant en soi et vivifiant toutes les devatâs. Or celles-ci ne sont autre chose que les éléments eux-mêmes considérés dans leur principe intime et régulateur. Rapprochons de ce passage les mots adressés à Krishna : « Tu es le premier déva, tu es le *Purusha* primordial (6). » Le rapprochement de ces deux termes permet de les regarder comme synonymes. Dans ce cas le sens cadre parfaitement avec l'explication que nous venons de donner. Le *Purusha* primordial est

(1) RV, X, 16.
(2) Voir Regnaud, ibid., 83.
(4) *Ait. up.* I, 4.
(5) *BhG.*, VIII, 4.
(6) *BhG.*, XI, 38.

la divinité première, l'être en tant que principe des dieux, qui eux-mêmes sont les principes vivificateurs et directifs des éléments.

Il est question de trois *Purushas* dans ce passage suivant : « Voici les deux *Purushas* qui se trouvent dans le monde : le périssable et l'impérissable. Le périssable, ce sont tous les êtres (*devenus*, instables) ; l'impérissable est appelé immobile (in fastigio stans). Mais il est un autre Purusha suprême ; c'est l'âme suprême ; celui-ci pénétrant les trois mondes, le soutient (en) seigneur immuable. C'est parce que je dépasse le *(Purusha)* périssable et que je suis supérieur à l'impérissable que je suis célébré dans le monde et dans le Véda (comme) le *Purushottama.*(1) » Deux de ces *Purushas* se trouvent dans le monde ; le troisième le dépasse. L'un est appelé périssable : c'est le principe cosmologique ; l'autre est impérissable ; c'est le principe psychologique, l'âme placée au faîte élevé d'où elle contemple immobile l'océan mouvant des impressions qui emportent l'homme vulgaire. Notre auteur comprend, avec les autres philosophes traditionnels, tous les êtres de l'univers visible sous le nom de *bhûtas*, les (êtres) *devenus*, passagers. Il en distingue d'une manière absolue l'âme humaine, non sans doute l'âme grossière qui se laisse entraîner et par là s'identifie avec les mille impressions qui viennent de l'extérieur, mais l'âme en qui un commencement au moins de science a opéré la distinction du principe permanent et des fluctuations qui l'agitent. Le terme de *kûtastha*, *in fastigio stans*, *sublimis*, immobile est souvent appliqué à l'âme qui se trouve dans ce dernier état. Il peut même servir comme substantif pour désigner l'âme.

Il est un autre *Purusha*, supérieur aux deux autres, qui dépasse le monde tout en le pénétrant et le soutenant. Ce *Purusha* est appelé *Purushottama*. C'est ainsi qu'il explique cette épithète qui ne lui appartient pas d'une manière exclusive. Le passage cité n'est que le résumé des çlokas précédents, où la nature du *Purusha* divin apparaît plus clairement. Citons : « Une portion éternelle de moi-même devenant âme vivante (individuelle) dans le monde de la vie,

(1) XV, 16.

attire (à elle) les cinq sens et le cœur (*manas*). Chaque fois que le Seigneur acquiert ou quitte un corps, il s'en va; les prenant avec lui comme le vent prend (avec lui) les parfums (enlevés) à leurs places (les fleurs). Régissant l'ouïe, la vue, le toucher, le goût, l'odorat et le manas, il perçoit les objets. Les hommes égarés ne le voient point lorsqu'il quitte (le corps), ni lorsqu'il est au repos ou qu'uni aux *gunas* il perçoit (les objets); ceux-là le voient qui possèdent l'œil de la science. Les Yogìs, qui s'efforcent, le voient établi en eux-mêmes; malgré leurs efforts ceux qui ne sont pas formés (par le *yoga*) et qui sont dépourvus d'intelligence ne le voient point. La splendeur qui, du soleil, illumine le monde entier, ou qui se trouve dans la lune et le feu, sache qu'elle est à moi. Entrant dans la terre, je soutiens toutes choses par ma puissance; devenant le soma savoureux, je nourris toutes les herbes. Devenant *Vaiçvanara* (le feu), j'entre dans les corps des vivants et, uni au souffle ascendant et descendant je fais digérer la quadruple nourriture. Je pénètre dans le cœur de tous; de moi (procèdent) la mémoire, la science, la réflexion. C'est moi qu'il faut apprendre à connaître par tous les Védas; je suis l'auteur du *Védânta* et c'est moi aussi qui connais (véritablement) le Véda (1). »

Le *Purusha* divin se montre ici dans son activité productrice et conservatrice du monde physique et intellectuel. Il n'est pas facile de voir en quoi il se distingue sous ce dernier rapport des deux *Purushas* cosmiques : la distinction est délicate, et ce n'est pas ici le lieu de l'établir.

Il serait superflu de faire remarquer la grande ressemblance entre le *Purusha* suprême de notre auteur et le *Purusha* védique, dont il a été question. L'un et l'autre sont bien l'être considéré dans sa manifestation primitive ou non encore dégagé de cette détermination dernière. En lui-même il est indéterminé, il embrasse tout et rien n'existe en dehors de lui. Mais si un homme qui n'a pas encore reconnu l'unité absolue de l'être, le place en regard de ce triple monde, il le reconnaîtra comme possédant, contrairement à celui-ci, une perfection illimitée, et, en particulier, comme le soutien universel, le Seigneur immortel de l'uni-

(1) XV, 7.

vers (XV, 16, 17, supra), dans le premier passage cité (p. 631) il est défini par *Paramâtma*, l'âme suprême : ce terme prouve encore une fois qu'il ne s'agit pas d'une différence réelle entre l'être et le *Purusha* suprême, mais d'une distinction illusoire produite par l'ignorance; ignorance, il est vrai, bien voisine de la science, puisqu'elle réduit à deux les termes de la connaissance; dès que ceux-ci se confondent, la science plénière se fait jour dans l'âme qui se reconnaît et, par le fait, redevient (= semble redevenir) ce qu'elle n'était plus (= semblait ne plus être), à savoir l'être indéterminé.

Il reste à dire un mot d'un texte où le *Purusha* est opposé à la Prakrti (Cf. ch. II de cette étude). L'auteur distingue deux principes : le principe inintelligent, *kshetra* (ager) et le principe intelligent *kshetrajna* (agri sciens). Nous savons que le terme de *kshetra* s'applique d'une manière générique à la *Prakrti* et à ses divers développements. Le *kshetra* et le *kshetrajna* sont les deux principes opposés dont l'union constitue le corps, c'est à dire l'homme dans la réalité empirique. La *Prakrti* est une entité purement négative; c'est l'ignorance réduisant l'être universel et indéterminé à des existences individuelles et spécifiques. Le *kshetrajna* est l'être lui-même, le principe intelligent en tant qu'il est le sujet des détériorations opérées par la *Prakrti*. Aux çl. 19 et suiv., le *Purusha* est opposé à la *Prakrti*; il y est équivalent au terme de *kshetra* employé dans les çlokas précédents et suivants. Le *Purusha* opposé à la *Prakrti*, le principe aveugle et négatif apparaît donc une fois de plus comme le principe positif, fécond, constituant seul la réalité des êtres, c'est à dire cette *partie* de l'être universel (= *âtmâ*, pensée, τὸ νοεῖν, science) laissée intacte par l'ignorance destructive.

SECTION II.

KRISHNA, LE DIEU PERSONNEL SUPRÊME.

L'auteur de la Bhagavadgîtâ ne cherchait pas tant à exposer un système philosophique qu'à ramener les adorations de tous sur la personne de Krishna, le représentant symbolique de la divinité personnelle. C'est lui qui est, dans ce sens, le *Purusha* suprême, le Seigneur de l'univers. Il est bien

vrai qu'il est identifié aussi avec le *Brahma* et autres conceptions théosophiques. Mais ces identifications ne reposent que sur le fait de l'unité universelle, tandis que le caractère de dieu suprême et personnel lui est particulier et constitue sa nature propre dans le monde des illusions. Au ch. XII, *init.* il s'oppose expressément au Brahma. Krishna est le *Purusha* divin dont nous venons d'examiner la nature. Sans doute sa nature est double, et comprend aussi la *Prakrti*. Mais il faut remarquer que le *Purusha* divin ne se comprend pas sans l'union avec la Prakrti. Son existence personnelle, son caractère déterminé d'auteur de l'univers etc. suppose nécessairement l'action de l'Ignorance cosmique qui seule trouble l'adiaphorie universelle. Dans le système de notre auteur il est de l'essence même du *Purusha* d'être uni à la *Prakrti*, l'Ignorance *implicita*, potentielle en quelque sorte. C'est en vertu de cette union qu'il devient le germe de l'univers, la source des existences particulières (= détériorations multiples de l'être). Nous étudierons Krishna d'abord en lui-même et dans son action, ensuite dans ses relations avec l'univers et en particulier avec l'homme. C'est dans cette dernière partie seulement que nous devrons l'étudier comme homme.

§ I.

Krishna considéré dans sa nature divine et dans son action productrice. — Conception morale et liturgique de cette action : le Karma, l'Adhiyajna.

Il est nécessaire d'étudier Krishna à la fois sous ces deux rapports. Notre poète le représente, il est vrai, comme l'auteur du monde et l'appelle souvent *Içvara*, Seigneur ; mais il n'est pas moins explicite à le montrer comme absorbant dans son substance tout l'univers visible. Le théisme de la Bhagavadgîtâ, même comme doctrine exotérique, est fort imparfait.

Krishna est un dieu personnel, exerçant une activité intellectuelle et extérieure propre et déterminée. La perfection de sa nature s'étend à tout ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers et bien au-delà. C'est lui qui produit tous les êtres de ce monde, et qui les gouverne, ou plutôt c'est lui qui fait tout en eux.

Ce caractère de personnalité est bien plus accusé chez Krishna que chez le *Purusha* du Véda ou des Upanishads (v. Sect. I de ce chapitre). Ce fait s'explique par le but même du poète, qui s'adressait à tous et non pas à quelques privilégiés. Au fond il n'y a là que l'emploi plus fréquent d'un langage exotérique, provisoire, à l'usage des commençants et interprété philosophiquement par les sages.

Inutile d'insister sur l'activité féconde de Krishna, sur son caractère personnel, distinct à la fois du monde et des hommes, qu'il embrasse cependant dans leur universalité. La suite de ce paragraphe rendra ce fait évident. Krishna est doué d'une perfection illimitée : on ne pourrait dire *infinie*, dans le sens strict du mot, impliquant une idée contradictoire avec le caractère borné, limité de tout ce que l'homme peut concevoir d'une manière positive. C'est ce qu'on pourrait appeler la Perfection absolue *intensive*. L'être doué d'une telle nature n'a évidemment rien de commun avec les réalités bornées de ce monde, ni même avec l'universalité des perfections particulières, soit existantes, soit possibles. Or Krishna tout en dépassant l'univers le comprend réellement dans sa nature, dont le monde n'est que la manifestation.

L'infinité de Krishna est plutôt extensive. Sa nature s'étend à la fois au Principe intelligent, animé et au Principe non-intelligent, à ce que nous appelons l'esprit et la matière : « La terre, les eaux, le feu, le vent, l'air, le cœur, (manas), l'intelligence, le principe personnel (egoitas) ; telle est ma nature huit fois diverse. C'est l'inférieure ; sache qu'il y en a une autre, supérieure, devenant vivante, ô héros puissant, par laquelle l'univers est soutenu, et qui engendre tous les êtres (1). »

Au dessus de lui il n'y a rien (2) : « Il n'y a rien en dehors de moi qui me soit supérieur. » L'univers entier est attaché à Lui comme des rangées de perles à un fil (3). Il est l'essence de toutes les créatures : « Tout est attaché (tissu) à moi comme des rangées de perles à un fil. Je suis,

(1) VII, 4.
(2) VII, 7.
(3) VII, 8.

ô fils de Kunti, le goût dans l'eau ; je suis la lumière de la lune et du soleil. Je suis (la syllabe) *om* dans tous les Védas, le son dans l'air et le principe mâle dans les hommes. Je suis le parfum pur dans la terre et la splendeur dans le feu, je suis la vie dans tous les êtres et la pénitence des pénitents. Sache, ô fils de Pṛthâ que je suis la semence éternelle de tous les êtres ; je suis l'intelligence des hommes éclairés et la gloire des hommes célèbres. Je suis chez les hommes forts la force dépouillée d'amour et de désir. Je suis dans les êtres l'amour non prohibé par la justice (*dharma*). Toutes les natures (caractérisées) par le *sattva*, le *rajas* et le *tamas*, sache qu'elles (procèdent) de moi (1). »

Il est le principe intime de tous les êtres ; sa présence se révèle avec plus d'éclat dans ceux qui sont plus excellents dans leur espèce. « Je suis, ô Gudâkêça, l'âme qui se trouve dans le cœur de tous les êtres ; je suis le commencement, le milieu et la fin des êtres. Je suis Vishnu parmi les Adityas, le soleil rayonnant parmi les autres... Parmi les chevaux sache que je suis *Uccaisçravas*, né de l'ambroisie ; *Airâvata*, parmi les grands éléphants ; le roi, parmi les hommes. Parmi les armes, je suis la foudre ; parmi les vaches, je suis Kâmadhuk (la vache d'abondance). Parmi les *Sâmâ* je suis le *brhatsâmâ ;* je suis la Gâyatrî parmi les mètres (poétiques). Parmi les mois je suis le *Mârgaçîrsha ;* parmi les saisons je suis le printemps. Je suis le bâton de ceux qui répriment. Je suis le jeu de dés parmi les choses qui trompent et le plan de ceux qui cherchent à vaincre (2) »

Il est le principe des êtres futurs. Mais les plus excellents parmi les êtres sont nés d'une parcelle de sa splendeur. Toutes ensemble ne peuvent du reste donner une idée de l'extension de sa nature. Car elle est sans limites : le monde entier repose sur une partie de lui-même, où il l'a disposée solidement : « le germe de tous les êtres, ô Arjuna, c'est moi. Il n'y a aucun être mobile ou immobile qui puisse exister sans moi. Mes excellences (manifestations excellentes) divines n'ont pas de fin, ô terreur des ennemis. Ce n'est qu'en partie que je vous ai exposé l'étendue de mon excellence. Tout

(1) VII, 8.
(2) X, 19.

ce qu'il y a d'excellent, de bon, de glorieux, de puissant, sache qu'il est né d'une portion de ma splendeur. Mais, ô Arjuna! qu'as-tu à faire à cette science multiple? Je subsiste en disposant solidement cet univers sur une portion de moi-même (1). »

Krishna est le dieu actif, auteur de l'univers, qui émane de sa substance. C'est qu'en effet il n'est pas seulement la cause efficiente, mais aussi la cause matérielle, intrinsèque du monde, qui s'identifie avec lui, comme on l'a vu dans les pages précédentes. Krishna possède une double nature. L'union de ces deux natures constitue le principe producteur qu'on pourrait définir dans notre langage philosophique comme l'être indéterminé en tant qu'il est *apte à paraître* sous des formes déterminées. Cette aptitude de l'être, cette union du principe fécond avec l'illusion cosmique n'a pas eu de commencement. « La *Prakṛti* et le *Purusha* sont également sans commencement » (2). « Celui qui sait que je suis le grand maître de ce monde; sans naissance et sans commencement... est délivré de tous péchés (3). »

Il ne serait pas aussi facile de dire qu'elle ne doive pas prendre fin; mais la chose est fort probable, vu le petit nombre de ceux qui, après de longs siècles parviennent à vaincre l'Illusion : « le Sage, dit Krishna, s'attachant à moi comme à son but suprême, vient à moi après beaucoup de naissances (3). » La comparaison de la marche de l'univers avec une roue semble symboliser cette durée indéfinie : « Celui qui ici bas ne fait pas tourner cette roue roulante, vit en vain (4). »

Cette union considérée avant la production n'est — comme du reste la production elle-même — qu'une illusion. La Prakṛti est un principe purement négatif; aussi, dans cet état Krishna peut-il d'une manière spéciale s'identifier avec l'être, comme il le fait au Ch. VIII, 21, en appliquant à sa nature supérieure l'épithète d'*akshara*, impérissable qui au Ch. VIII, 3 sert à distinguer le *brahma*.

(1) X, 39.
(2) XIII, 19.
(3) X, 3.
(4) III, 16.

A un point de vue empirique l'union considéré à ce moment représente un état de potentialité ; c'est le « germe » déposé au sein de l'être. C'est l'*avyakta*, le non-manifesté, le non-développé. Pour l'homme ignorant la production du monde, c'est le jour; l'état potentiel, c'est la nuit. Il en est autrement pour le sage. « Ce qui est la nuit pour tous les êtres, c'est le moment où il est éveillé; le temps où tous les êtres sont éveillés, c'est la nuit pour le *muni* illuminé (1). »

C'est l'état d'union potentielle qui constitue le démiurge, l'être producteur, ordinairement appelé Krishna, dans notre poème. Le texte suivant décrit, au point de vue exotérique, son action productrice et conservatrice : « Tout cet univers est étendu par moi doué d'une forme invisible ; tous les êtres se trouvent en moi et je ne me trouve pas en eux. Et cependant tous les êtres ne se trouvent pas en moi : contemplez mon *yoga* divin. Mon âme qui produit tous les êtres les supporte tous, mais ne se trouve pas en eux. De même que dans l'espace se trouve l'air étendu et partout présent, de même tous les êtres se trouvent en moi à la fin du *Kalpa*. Tous les êtres, ô fils de Kuntî, viennent à ma *Prakrti* ; au commencement du *Kalpa*, je les émets de nouveau. Plaçant au-dessous de moi ma *Prakrti*, j'émets à diverses reprises cet ensemble d'êtres, sans qu'il y contribue, par le pouvoir de ma *Prakrti*. Mais, ô Arjuna, ces œuvres ne m'enchaînent pas; je reste comme placé en dehors, je ne suis pas attaché à ces œuvres. Par moi, le témoin (indifférent), la *Prakrti*, engendre le mobile et l'immobile. C'est sous cette impulsion, ô fils de Kuntî, que le monde opère sa révolution (2). »

L'action de Krishna ne peut s'appeler *création :* ce mot rappellerait d'autres idées. La production des êtres n'est que leur *émission* par la Prakrti, de même que leur destruction n'est que leur *résorption* par la même force. Le nom d'*émanation* ne tient pas compte du rôle actif de la Prakrti, ni du sens actif des termes sanscrits *srj*, *visrj*, *sarga*.

L'émission est l'acte par lequel Krishna s'appuyant sur

(1) II, 69.
(2) IX, 4.

(plaçant solidement au-dessous de lui, *avastabhya* (1), sa nature intérieure, en fait sortir l'ensemble des êtres. Cette action de Krishna n'est qu'apparente : en réalité c'est la *Prakrti* qui agit (v. Ch. II); il n'est que le témoin sous les yeux duquel se passe l'action cosmique (Ch. II, 8-11 supra). L'émission n'a pas lieu une fois pour toutes. A des intervalles détérminés l'univers se dissout — c'est la fin du *Kalpa* ou d'un âge cosmique — mais pour reparaître bientôt et recommencer une nouvelle série d'évolutions qui se termineront à une dissolution nouvelle.

L'acte producteur a pour terme un monde purement illusoire, fantastique, en tant qu'il se distingue de l'être universel. De la part de Krishna cet acte est une illusion qu'il connaît comme telle : c'est pourquoi son œuvre ne l'enchaîne point : il la domine, la connaît comme elle est et, de la sorte, il reste sans contact avec l'illusion.

Cet acte lui-même n'est que la suite fatale de la somme des actions humaines, bonnes ou mauvaises, qui, faites par des motifs intéressés, réclament leur rétribution dans une nouvelle existence ou dans une nouvelle période cosmique : « Le *Purusha* se trouvant dans la *Prakrti* perçoit les gunas nés de celle-ci. C'est l'attachement aux *gunas* qui cause les naissances du *Purusha* dans des seins bons ou mauvais (2). » C'est ainsi que Krishna reste distinct des êtres particuliers qui composent l'univers. D'un autre côté il devient difficile de voir comme il se distingue de l'ensemble.

Mais nous venons de nous engager sur un nouveau terrain : nous venons de toucher à la conception morale de l'origine du monde. Cette conception tient étroitement à l'ensemble du système moral du poète, dont il est nécessaire avant d'aller plus loin, d'esquisser les grandes lignes. Toute morale a pour but d'enseigner la fin dernière et les moyens nécessaires ou utiles pour y parvenir. Pour notre auteur la fin suprême, c'est le retour à la nature véritable, celle de l'être indéterminé ou, pour être plus exact, de l'*âtmâ*. Le

(1) Il n'est pas nécessaire de prendre ce terme pas plus que celui d'*adhishthâga* dans sa signification étymologique. Cependant le poète semble l'avoir en vue. En tout cas le sens est le même, mais le texte devient plus poétique en admettant la traduction proposée.

(2) XIII, 21.

moyen d'y arriver, c'est la science. Jusqu'ici rien ne distingue sa théorie de celle des Upanishads. Mais dans ces dernières on ne réclame le plus souvent du sage que la *connaissance* de la vérité; d'autres fois cependant on exige davantage, en prescrivant un ensemble d'exercices étranges destinés à mettre l'homme dans un état d'inaction, d'apathie conforme, autant que possible, à sa nature supposée. Il veut qu'à l'aide de la connaissance de la vanité, du néant (au sens littéral) des êtres particuliers, comme tels, l'homme s'en détache entièrement; qu'il devienne indifférent au plaisir et à la douleur, à la gloire et à l'opprobre. Dans ces dispositions il lui enjoint d'accomplir les devoirs de la morale au sens vulgaire, et, en particulier, ceux de son état. Les actions, faites en vue d'un bien quelconque, sont un mal véritable, cause des misères de la transmigration. En elles-mêmes cependant, elles ne sont pas mauvaises : elles constituent, dans leur enchaînement, l'ordre universel qu'il n'est pas permis de troubler. Au reste elle est nécessaire, inévitable. Inutile de chercher à s'y soustraire. Néanmoins lorsque l'âme s'est purifiée par un long exercice, le sage doit s'adonner à une contemplation plus assidue, sans toutefois se livrer à des extravagances réprouvées par la raison.

Inutile de dire que notre poète réprouve absolument l'action immorale, au sens ordinaire. Ceux qui entraînés par la passion agissent contrairement à l'ordre des choses sont des hommes infimes que Krishna dans sa colère rejette au bas de l'échelle des êtres.

Lorsque le sage éclairé par la vraie science est détaché de toutes choses, qu'il se trouve dans une indifférence qui correspond à l'όμοιοτης qu'il a reconnue dans l'univers, il a atteint par le fait même la nature de l'être. Il est *brahma;* il s'est retrouvé lui-même, il a retrouvé l'*âtmâ.* Son âme se trouve alors dans un état de pureté tel qu'aucune action ne peut plus le souiller, lui être attribuée. C'est sur le modèle de ce sage que Krishna, comme auteur *désintéressé* de l'univers, semble avoir été conçu. C'est cette conception aussi qui va nous donner la clef du caractère moral de la production des êtres. Le monde est un vaste théâtre où les êtres paraissent et reparaissent emportés par un tourbillon d'actions fatalement enchaînées. La cause morale de son

existence se trouve dans la rétributiou due aux œuvres faites par le désir d'obtenir un bien quelconque. Dans ces œuvres, il faut considérer deux éléments : 1° l'*œuvre elle-même*, qui n'est qu'un anneau de la chaîne universelle ; 2° l'*attachement aux fruits de l'œuvre*, qui souille l'agent, qui fait que l'œuvre peut lui être attribuée. Ce dernier élément emporte la nécessité morale et physique d'une nouvelle existence ou *série d'actions particulières*. La production des êtres au commencement de chaque *kalpa* n'est que la réalisation de cette loi inéluctable, relativement à l'ensemble des êtres particuliers. C'est cette marche *continue* qui constitue le *samsâra*, dont la Bhagavadgîtâ se propose de retirer l'homme. Au point de vue métaphysique, le *samsâra* n'est qu'une illusion ; car il n'est que l'épanouissement du germe de l'illusion cosmique. Celle-ci n'est elle-même que la suite nécessaire des illusions antérieures, puisque l'attachement se confond avec l'erreur par laquelle on croit que l'on agit.

Krishna personnifie la loi fatale de la rétribution. Il est l'acte cosmique, à la fois effet et cause de tous les actes particuliers, « (je suis), dit-il, l'acte en vertu duquel s'opère la production de la nature des êtres (1). »

La production du monde a donc pour cause finale la rétribution des œuvres, bonnes ou mauvaises, faites avec désir. Celles-ci supposent nécessairement une période antérieure où elles aient pu se produire. Mais cette dernière, dans l'explication proposée a eu pour raison d'être la rétribution des œuvres d'une période précédente, de cette manière les œuvres individuelles d'une période quelconque sont à la fois le résultat d'œuvres antérieures et la cause d'œuvres postérieures. On obtient ainsi une série alternative et indéfinie de causes et d'effets dépendants les uns des autres, sans que la série elle-même ait une cause ; ce qui revient ou bien à attribuer à l'ensemble une nature essentiellement différente de ses parties ou bien à avouer implicitement qu'on a échoué dans la solution du problème. Cette tentative d'explication des modifications illusoires de l'être universel par la nécessité morale et physique de la rétribution des œuvres n'est donc pas fort heureuse.

(1) VIII, 3.

Il serait peut-être intéressant de rechercher les analogies des deux natures de Krishna et des deux éléments de l'œuvre. Notre auteur doit y avoir songé ; mais il ne traite pas la question d'une manière explicite. Pour nous la recherche de cette symétrie ne serait guère qu'une digression littéraire.

La conception de Krishna comme *Karma* est visiblement empruntée au bouddhisme, où le *Karma* joue le même rôle (1). Il ne peut être un instant question de supposer que le bouddhisme ait fait cet emprunt à notre poème, ou que cette doctrine soit née d'une manière indépendante dans les deux systèmes.

La conception du *Karma* ne diffère guère de l'*Adhiyajña*, le sacrifice suprême. Dans notre poème le sacrifice comprend toutes les œuvres accomplies sans désir, par le seul motif de coopérer, en agissant, à la marche régulière de l'univers. Ainsi considérées, les théories de notre auteur se ramènent à celles des ritualistes orthodoxes. Il insinue ces doctrines au ch. III, 3 et sv. Après avoir dit que l'inaction est impossible, que l'apathie oisive peut se concilier avec l'attachement aux objets sensibles et avoir conclu qu'il faut agir, il continue, dans un langage digne des Brâhmanas. « Ce monde est enchaîné par les actions autres que celles (qui sont faites) en vue du sacrifice. (C'est pourquoi), ô fils de Kuntî, rejette tout attachement et pratique l'action dans ce but. Prajâpati ayant produit autrefois les hommes avec le sacrifice, dit : « Propagez-vous par le sacrifice ; qu'il soit pour vous la source qui vous procure à souhait tous les biens. Nourrissez les dévas et que les dévas vous nourrissent par lui. Vous nourrissant les uns les autres vous obtiendrez le bien suprême. Car, nourris par le sacrifice, les dévas vous donneront les biens que vous désirez. Celui qui use de leurs dons sans leur en offrir, est vraiment un voleur. Les hommes de bien qui mangent les restes du sacrifice sont délivrés de toutes les souillures. Mais les hommes pécheurs qui préparent leurs mets pour eux-mêmes, se repaissent de péché C'est de la nourriture que naissent les êtres ; la production de la nourriture est due à la pluie ; c'est du sacrifice que naît la pluie, et le sacrifice doit son existence à l'action.

(1) Voir Rhys-Davids, *Buddhism*.

Sache que l'action naît du *brahman* (science sacrée ou Brahma, le démiurge, *prajâpati*) ; le *brahman* naît du principe impérissable. C'est pourquoi le *brahma* omniprésent et éternel est toujours dans le sacrifice (1). »

Remarquons dans ces textes : 1° que le démiurge est appelé *Prajāpati* (1), *Brahmâ ;* 2° que le sacrifice qui émane de lui représente le sacrifice au concret, tel qu'il est en ce monde ; car nous verrons bientôt que Krishna s'identifie au sacrifice suprême ; 3° que l'ensemble du passage cité montre déjà que l'œuvre désintéressée et le sacrifice sont identiques. Cette dernière idée se trouve développée dans le passage suivant : « Chez l'homme sans attachement libre, dont l'esprit est fixé sur la science et qui agit en vue du sacrifice, tout le *Karma* (au sens bouddhiste) se dissout. Brahma est l'offrande (l'acte et l'objet) ; Brahma est dans le feu ; c'est par Brahma (que se fait) le sacrifice ; Brahma est le terme de celui qui médite sur l'action de Brahma (le sacrifice). Certains yogis assistent au sacrifice des dévas ; d'autres dans le feu de Brahma offrent le sacrifice. D'autres offrent les objets des sens : le son, etc., dans les feux des sens. D'autres offrent le sacrifice des richesses, le sacrifice de pénitence, le sacrifice de yoga ou (préfèrent) le sacrifice de lecture et de science ou (sont) des ascètes aux vœux rigides... Tous ces hommes, savants dans (l'art du) sacrifice ont leurs péchés détruits par le sacrifice. Ceux qui mangent les restes du sacrifice, l'ambroisie, vont au Brahma éternel. Le sacrifice de science, ô terreur des ennemis est meilleur, que le sacrifice de richesses ; car ô fils de Kuntî, l'action entière est comprise dans la science (2). »

L'homme indifférent à tout parce qu'il voit partout l'être indéterminé, le voit aussi, dans l'appareil du sacrifice ; il a atteint l'être par l'être, car il est toujours en contact avec lui. Pour lui le sacrifice liturgique, l'inaction, l'action, les exercices pieux, la pénitence sont autant de choses indifférentes qu'il accomplit uniquement comme sacrifice, c'est-à-dire comme moyen de contribuer à la marche régulière du monde ; car telle est bien l'efficacité du sacrifice.

(1) III, 9.
(2) IV, 23.

Voilà la condition du sage envisagée au point de vue liturgique, ritualiste. Elle est personnifiée dans le démiurge. « Ce sacrifice suprême, c'est moi, dans ce corps (1). »

Nous avons esquissé déjà l'histoire de la nation du sacrifice dans l'Inde ancienne. Il sera donc inutile de montrer que notre auteur ne fait ici autre chose que d'approprier les notions traditionnelles à son système. La conception de Krishna rappelle surtout celle du sacrifice primitif du Purusha. L'analyse du *Purusha-Pûkta* donnée au commencement de ce chapitre pourra éclairer davantage le lecteur sur ce sujet. Notre poète ne s'étendant pas explicitement sur ce sujet, Krishna est donc à la fois le *Purusha* des Védas, le *Prajâpati* des Brâhmanas, le *Karma* des bouddhistes et le sacrifice ramené au sens d'une action accomplie uniquement en vue de la marche régulière de l'univers. Autant il semble difficile d'unir des conceptions aussi disparates, autant nous sommes en droit d'admirer l'art, sinon la philosophie, du poète qui a su en former un tout harmonieux.

(*A continuer*). D^r^ PH. COLINET.

(1) VIII, 4.

Dergi Hese jakòn gòsa de wasimbuhangge.[1]

BIYOO BITHE — PIAO.

ÉDIT SUPRÊME DESCENDU (2) (DU TRONE) VERS LES 8 BANNIÈRES.

—

RAPPORT-SUPPLIQUE.

Le prince frère de l'empereur, son sujet Yôn Mu, le zêlé prince frère de l'empereur, son sujet Yôn-hi, observant avec respect le décret impérial, après avoir de la première à la cinquième année de la Paix assurée (3), conformément au décret descendu (du trône), suivant l'ordre (prescrit) écrit, gravé, imprimé et achevé le tout et rédigé le rapport-supplique, l'ont présenté (4) (à l'empereur), prescrivant aux

(1) Recueil de décrets adressés par l'empereur Yong-C'eng pendant les années 1723-1734 aux huit bannières, c'est-à-dire aux huit corps de l'armée tartare qui forme la garnison de Pekin et de quelques autres villes et constitue le fondement, la force principale de l'armée chinoise. Cette troupe tartare est composée de 80,000 hommes mandchoux, mongols et chinois établis en Mandchourie. Elle se divise en 8 corps, chacun de 10,000 hommes, qui se distinguent par la couleur et la frange de leurs bannières. De là le nom de bannière donnée à ces corps. Ce recueil a été écrit en mandchou et traduit en chinois ; mais le texte chinois est souvent très différent du mandchou. Ces textes n'ont point encore été édités en Europe ni traduits en aucune langue.

(2) Toute parole de l'empereur descend vers ses sujets, de là les termes de descendre, faire descendre, appliqués aux décrets. discours impériaux et même à la simple conversation. — Les sujets en parlant au monarque font au contraire monter leur voix, de là « monté, faire monter » s'applique à tout ce que les sujets adressent, disent par écrit ou de vive voix au Souverain.

(3) Les empereurs de la Chine depuis *Wen-tî*, au IIe siècle A. C. donnent aux années de leur règne un nom qui sert à les désigner dans l'histoire. Parfois ils en changent à l'occasion d'un évènement important quelconque ; et le même en a parfois quatre et cinq. Ce nom appelé *Nien-Hao* est formé de deux mots dont l'un est le complément de l'autre. *Yong-C'eng*, après avoir continué pendant un an le titre des années de son père *Kang-hi*, prit le nom de règne de *Yong C'eng* ou *hôwaliyasun-tob*, la paix assurée. Ces années 1 à 5 sont donc 1723-1727.

(4) L'ont fait monter. Voy. note 2.

magistrats de le recevoir avec crainte et respect, en se prosternant jusqu'à terre selon le rite. Qu'on y pense en frappant la terre du front.

Le livre des deux histoires (1), posant une lumière comme un phare, a fixé une norme, un modèle pour tous les princes ; établissant les règles que doivent suivre les magistrats de tout rang, il a complété l'ordonnance de toutes choses. Le projet ayant été étudié avec soin, il illustra grandement la coutume qui observait le milieu(2), suivi par Yao et S'un. Après qu'il eut enseigné pour les faire connaître et suivre les règles saintes et les principes moraux, il fit fleurir de toute part la doctrine propagée avec zèle par Wen et U. (3). Aussi les saints accomplissant ces préceptes avec intelligence, clairvoyance et sincérité, le monde fut par là régi de manière à s'améliorer constamment.

Qu'on y pense avec respect.

Howangti (4) a fait pénétrer dans le peuple la vertu supérieure et a fait fleurir suprêmement la vérité. Ayant reçu faveur et protection, toute chose se développant de plus en plus, tout prospéra à son temps. Semblable au brillant soleil, à la lune, il refléta lui-même la lumière après que les ombres et les ténèbres se fussent dissipés (atténués).

Ayant fixé son projet et posé le fondement de son œuvre,

(1) Les historiographes officiels écrivent séparément l'histoire du palais et celle de l'Empire ; delà deux genres d'histoire.

(2) Les moralistes chinois font consister l'état vertueux de l'homme dans un juste milieu gardé par l'âme entre les passions et tendances opposées. Ce juste milieu, dont les principes sont exposés dans le livre *Tsong Yong* ou « le milieu immuable » des disciples de Confucius, a été spécialement gardé par *Yao* et *Shun*, les deux premiers empereurs historiques de la Chine, dont les noms sont restés comme le symbôle de la vertu et du bon gouvernement.

(3) *Ou Wang* est le premier empereur de la dynastie de Tcheou ; appelé par la nation il combattit et défit le dernier des *Shang* que ses cruautés et sa corruption avaient rendu odieux à tout le monde. Son père *Wen Wang* prince-héréditaire de Tchéou avait été aussi cruellement persécuté par le tyran. Wen Wang et Ou Wang sont également réputés des types de vertu et des princes modèles.

(4) Titre chinois : « le souverain suprême ou vénérable » est le titre que prennent les empereurs de la Chine depuis *Tsin Shi* en 237 A. C. C'est aussi le nom d'un empereur plus ou moins légendaire qui doit avoir vécu vers l'an 3000 et civilisé les chinois.

plein d'un zèle modeste (1), il commença par la Cour elle-même. Mangeant tard, se levant tôt, il prodigua ses efforts avec grand zèle; les magistrats furent élevés au dessus du peuple. Posant la trame, faisant briller la chaîne (2), il établit sur un fondement sûr les lois et les destinées des quatre mers; puis faisant tout rentrer dans la simplicité et faisant refleurir la fidélité aux saintes coutumes, il fixa les lois et les rites des 8 bannières.

Pensant avec une attention profonde au temps où fut posé le fondement (de la race) de nos Aïeux, il mit en honneur, en l'exaltant, la doctrine simple et profonde des âges passés.

Puis tout se multipliant et se développant peu-à-peu, tout alla à la licence et il y avait à craindre que (l'état prospère) ne pût se conserver. Aussi, à peine assis sur le trône, il prodigua sa faveur et ses soins. De même que le ciel aime l'homme terrestre, il s'appliqua universellement à lui donner biens et encouragements. Comme le père de famille nourrissant les serviteurs de la mère, il se montra plein d'affection, de bienveillance, d'attention; quand il se produisait quelque manquement, il pardonnait maintes fois avec indulgence. Ainsi en distribuant ses dons, maintes fois il les communiquait à mille et dix mille.

Les comptant, selon le besoin du vêtir et du manger, il rendit (de grands) services en distribuant les revenus du trésor du palais. Prenant en considération tout ce qui est sujet de joie ou de peine et ayant accumulé de l'argent dans le trésor public, il prit soin de son emploi. Fixant les coutumes relatives au mariage des fils, au choix d'une belle-fille, déterminant les habillements et les parures, il enseigna à estimer l'économie et à éviter la prodigalité. Ayant fondé les écoles préparatoires aux fonctions, il se fit une règle de choisir le mérite et de favoriser la vertu. Il montra la voie aux magistrats en fonctions en leur disant : Soyez clairvoyants et justes. Il les exhorta à surpasser chacun

(1) La modestie est une des vertus essentielles de la morale chinoise. Le souverain lui-même ne doit parler de soi qu'avec une vraie humilité.

(2) La métaphore de la trame et la chaîne figure le composé d'une œuvre littéraire.

ses collègues, ses compagnons. Faisant étudier aux lettrés les livres d'histoire, il rendit la vertu des soldats inébranlable. Aimant d'une profonde affection les gens de l'armée, il leur accorda sans cesse de grandes récompenses. Se souvenant de l'ancienne noblesse, il rendit héréditaire les fonctions de certains magistrats, et manifesta partout sa grande bienveillance. Il tint compte, avec soin, même des choses petites et cachées et persévéra à les examiner de près dans leurs détails. Soit que faisant venir près de lui les magistrats, il donnât en leur présence ses enseignements, soit que édictant de nombreux jugements, des décrets écrits au pinceau rouge (1), il publiât des lettres admirables ; soit que prononçant après avoir fait faire des rapports soignés, il ouvrît largement la voie (en montrant comment on devait faire), soit qu'il déterminât avec autorité tout ce qui était contraire aux coutumes et aux lois, Il établit en coutume et loi tout projet propre à assurer le fondement (des mœurs) et à conserver la bonne doctrine.

Après avoir ainsi mis l'empire en bon ordre et rétabli les anciens usages, il convient, pour rendre la droiture à la doctrine, de rédiger les édits en conséquence et de les publier en les adressant aux 8 bannières pour leur instruction.

En invoquant le ciel et méditant en sa pensée, Il a rendu le droit évident et fait connaître partout la sainte doctrine. La faisant pénétrer dans l'oreille, y rendant les yeux exercés, il a posé la base solide du gouvernement et fait respecter complètement la pensée du ciel.

L'édit du prince est grand sans doute ; il doit être la loi de tous les royaumes ; il doit enseigner les lettrés et fonctionnaires, car il est pressant et important.

C'est ainsi qu'en observant un jour propice pour l'édit, choisissant les magistrats (chargés de la besogne), expliquant le plan, on commença à le rédiger en conséquence. Suivant l'ordre des années et des mois (2), le livre a été écrit

(1) Les chinois écrivent, comme on le sait, avec un pinceau. Le pinceau à encre rouge est réservé à l'empereur.

(2) Chaque décret porte sa date par an, mois et jour et tous sont rangés dans l'ordre de leur date. Les décrets de chaque année forment un volume à part.

avec respect (1) et selon son contenu. Et l'on a considéré comme chose très importante de faire connaître les lois, de mettre en lumière les saines coutumes en divisant les matières en classes. Comme dans le gouvernement de l'Empire, mettant en premier lieu les choses qui concernent les Bannières, on a illustré les us et coutumes de l'armée, de l'agriculture, des rites et de la musique. Ayant publié ces lois dans la capitale, on a averti et montré le chemin aux magistrats, aux militaires et aux gens sans fonction publique. On en a fait la règle, on en a fait l'enseignement de la doctrine. En lisant l'édit donné, comme un enseignement, par l'Empereur on illustre ainsi parfaitement le gouvernement de paix et justice d'un âge vénérable. En le respectant, en le suivant avec respect, on obtient la prospérité accordée aux gens vertueux et l'on fait ainsi paraître les effets merveilleux qui appartiennent à la sagesse à jamais (pour dix mille ans). Placés au rang des princes, nous savons que les fonctionnaires (sujets) rendent leurs hommages (au prince) pour leur propre bonheur. Sans crainte comme Yuwan Kei (2) et bien que nous ne puissions prétendre avoir atteint la vertu du Maître, imitant avec volonté forte Heo Kui (3), exposant un projet saint, nous venons nous prosterner avec toutes les marques du respect. Ayant blanchi le papier, affermissant le poil en appuyant sur le pinceau, ayant composé le livre qui contient d'une manière convenable la haute pensée qui donne la paix à l'empire, nous présentons à l'empereur, avec le respect convenable, le volume entier ; nous considérons avec joie, en nous présentant à lui, la règle merveilleuse de la doctrine, du bien, de la morale, de la grandeur.

Ceci a été écrit, avec l'ordre convenable, depuis la première année de la paix affermie jusqu'à la cinquième.

Adressés aux huit bannières *(contenu du Recueil).*

1° Du livre mandchou (contenu du Recueil) de l'édit suprême, un volume (4) ; du livre chinois, un volume. — 2° Edit suprême descendu après rapport traitant à nouveau

(1) C'est-à-dire avec toute l'attention, tout le soin et le luxe désirable, en faisant une œuvre de calligraphie, en choisissant le plus beau papier etc. etc.

(2) Ministre de *Yao* et de *Shun.*

(3) Ministre de *Shun.*

(4) Ceci est l'exposé du contenu du recueil intitulé *Dergi H ese* etc. Il est

des affaires des bannières. — 3° Rapport présenté sur les affaires des gôsas concernant les exécutions des décrets, livres mandchou-chinois, chacun deux volumes. En tout, on a présenté avec respect trente cahiers, après avoir écrit et (y) réuni la supplique, et on les a publiés. Ils ont été présentés avec respect à la joie inexprimable des mandarins, transportés d'allégresse, le 8 du 12me mois de la neuvième année de la paix assurée.

DÉCRETS.

(*Extraits*).

1° Le 7 du onzième mois de la 61me année de la *paix profonde* (1).

Décret suprême descendu.

Les employés des princes, chefs des 5 bannières inférieures, les assesseurs des conseils se trouvant dans le capitale, au-dessus des adjoints et des mandarins des villes de 2e et 3e ordre des provinces extérieures, employent à leur service leurs enfants et frères cadets et leur font faire des services écrasants ; les chefs des bataillons de garde des princes (traitent de même) leurs fils.

Désormais faites cesser cet emploi.

Si parmi ceux qui sont ainsi traités il y en a qui ont été pris avant que leurs pères ou leurs frères ainés fussent mandarins, qu'ils agissent selon la règle. S'ils l'ont été après que leurs pères ou frères étaient déjà mandarins qu'on leur fasse donner congé après avoir examiné l'affaire. Si l'on déclare au prince qu'ils ont été ainsi mis en service à cause d'une faute, d'un méfait, que ce prince, ayant constaté la cause et faisant un rapport, les fassent saisir.

2° Le 21 du onzième mois de la 61e année de la *paix profonde*.

Décret suprême descendu.

Tous les princes et mandarins, vu le nombre et l'importance des affaires, désirent et attendent que le prince vertueux

divisé en 3 parties et 4 *taos* (réunion de cahiers sous une même onvelppee de toile et carton). La première contient deux livres ou tao l'un en mandchou, l'autre en chinois. Ce sont les décrets proprement dits ; les deux autres en sont la continuation.

(1) Nom de règne de l'empereur *Kang-hi* père de *Yong C'eng* et continué par celui-ci. Voy. Note 3.

gouverne et dirige; comme ils présentent une supplique demandant si le deuil ne sera pas déposé le 27e jour, conformément à l'ordre intimé par dernière volonté de l'empereur qui a fait de si grandes choses, ce décret suprême est descendu.

Il est impossible d'égaler le mérite merveilleux, la vertu céleste de l'empereur mon père défunt, aux actes si grands. Pour moi je n'ai pas à suivre les rites, la coutume établie et suivie de génération en génération, des empereurs vraiment saints et illustres depuis des siècles.

Bien que l'empereur Wenti ait commencé la coutume de quitter le deuil en comptant un jour pour un mois, cependant le deuil (1) de Kao-tsong a été, dit-on, de 3 ans. N'est-ce point là la coutume antique? Bien que je ne puisse être comparé à Kao-tsong, ne puis-je conformer à la vérité mes sentiments d'amour et mes aspirations ?

Si par un deuil de trois ans les affaires du gouvernement sont interrompues (retardées), n'est-il pas vrai que l'on permet qu'elles soient retardées de 27 jours. J'ai des frères ainés et cadets capables de bien faire; près de moi sont des premiers ministres dignes de confiance; ils peuvent régler complètement les affaires à ma place.

Si l'on dit que l'empereur mon père a déjà décidé que le deuil serait déposé après 27 jours, Feu l'empereur lorsqu'il s'assit sur le trône était très jeune et moi je ne puis me distinguer des hommes des âges passés en suivant des rites et des coutumes qu'ils n'ont point pratiqués.

Que l'on consulte les livres d'histoire. Depuis l'empereur Wenti qui est comparable à l'empereur mon père en grandeur?

Vous tous, princes, ministres, fonctionnaires! il en est beaucoup parmi vous qui, en consultant les livres convenablement et selon la règle, savent les choses des temps passés. Si vous pouvez montrer depuis Wenti un prince ver-

(1) Les princes comme les sujets devaient porter le deuil des père et mère pendant trois ans; et tout ce temps ils devaient vivre dans la solitude, le jeûne et l'affliction sans plus s'occuper des affaires qui restaient confiées à l'impératrice mère, ou aux autres parents du Souverain en deuil ou à ses ministres. Kaotsong (1324) s'était spécialement distingué par son affliction et son zèle à observer sévèrement le deuil pendant 3 ans. Il excita même le mécontentement de ses peuples par sa persistance. (Voy. Shou-King, l. II, chap. VIII).

tueux égalant l'empereur mon père, alors je ferai avec résolution ce que vous me demandez. Et vous si vous ne pouvez me montrer un prince vertueux que l'ont peut comparer quant à la grandeur, alors comment tolérer cela ? je devrais suivre la coutume de Wenti, de déposer le deuil après 27 jours !

La règle antique de notre royaume est de quitter le deuil après 100 jours. Cela étant, il convient que je soulage un peu mon esprit aimant, qui se porte sans cesse vers l'empereur, vers mon père. Vos esprits craignent que si je me laisse entraîner je ne m'afflige outre mesure. Si je porte les habits de deuil, alors après avoir mangé un peu de riz et respiré un instant, je peux petit à petit dormir quelque peu. Mais si me faisant violence, je dépose les habits de deuil, j'en viendrai à ne plus pouvoir ni dormir ni manger. Certes il n'arrivera pas que je résiste obstinément à cette instruction, à cet ordre de mon père mourant Il a donc dit de déposer le deuil après 27 jours ; on ne peut sans crainte résister et opposer des prétextes à cet ordre. Sa grâce immense est chose d'une importance extrême. Mes pensers d'amour sont incessants et exprimables, mais je ne puis penser à résister à cet ordre. Moi donc l'ayant sans cesse devant les yeux, pleurant, sanglotant d'une manière indicible, je ne pourrai manifester mes pensées d'affection et m'y livrer selon la vérité.

C'est pourquoi vous tous, princes et mandarins, vous devez avoir compassion de moi. — Ainsi décrété.

. . . .

Que l'on observe soigneusement ceci : Les chefs des gôsas en parlant à leurs subordonnés les insulte souvent en comprenant leurs pères et mères dans ces injures. L'empereur mon père a précédemment porté des décrets sans nombre, enseignant que cette mauvaise manière d'enseigner ne doit point se faire entendre. Généralement on ne s'est pas corrigé. Si les inférieurs ont commis quelque faute, il suffit qu'on les blâme eux-mêmes ; mais qu'ont à y faire d'autres et leurs pères et mères ? Au lieu d'agir ainsi s'il y a lieu d'appliquer le châtiment de la loi du royaume, qu'on le fasse (mais qu'on n'insulte pas). C. DE HARLEZ.

LA CIVILISATION DES ARYAS.

(Suite).

II.

CLIMAT ET PRODUITS DU PAYS.

Les noms géographiques communs au Rigvéda et à l'Avesta nous ont conduits à la conclusion (1) que le siège primitif des Indo-Eraniens doit être cherché au nord et au sud de l'Hindoukoush. Leur territoire s'étendait du Ssir-darya jusqu'aux déserts du Baloutchistan. Il ne se distingue pas essentiellement du territoire du peuple avestique, puisque, paraît-il, les pays reculés le plus loin vers l'ouest, à savoir les provinces limitrophes de la Médie, étaient les seules qui n'avaient point été peuplées d'Aryas.

Ce résultat que nous avons déduit sans forcer l'état des choses, doit encore être corroboré par d'autres preuves. Nous confirmerions donc nos conclusions, si nous montrions que le climat et les produits du territoire primitif des Aryas, pour autant qu'on puisse les déduire des expressions communes à l'hindou et à l'éranien, sont les mêmes que ceux des pays de l'Hindoukoush.

1. Climat.

Nous pourrons d'abord faire un tableau général des conditions météorologiques du pays primitif des Aryas par les expressions indo-éraniennes.

Opposé aux chaleurs de l'été nous trouvons le froid de l'hiver. Les premières amènent l'aridité et la sécheresse (2),

(1) Le Muséon III, 430-438.

(2) Ind. *gharma* = av. *garema* « chaud, torride ; » *çushta* = *hushka*, « sec, aride » (cf. skr. *çushna*); *çarta* = *sareta* « froid » — *pâmsu* = *pãsnu* « poussière. »

le dernier la glace et la neige. Cependant il faut faire observer que les deux expressions ordinaires de l'éranien pour glace et neige, *isi* et *snizh* manquent à l'hindou. Ces deux expressions dérivent de la langue primitive indo-germanique, parce que nous retrouvons les expressions qui en proviennent en grec-italien, lithuanien, vieux-irlandais et en germain; elles furent donc conservées par les Eraniens à travers l'époque ariaque jusqu'à leur temps : bref : elles appartiennent à la langue primitive indo-éranienne.

Il est vrai cependant que dans le Rig-véda l'expression désignant la gelée (1) ne manque pas; mais il ne faut pas mettre sur le compte du hasard que justement ces deux expressions primitives se perdirent. Nous pouvons conclure avec quelque raison que les Eraniens vivaient, il est vrai, sous un climat qui ressemblait à celui sous lequel habitaient les Aryas, et même les Indo-germains, mais que les Hindous émigrèrent sous un autre climat.

Par là nous sommes encore d'accord avec les résultats de notre première étude, d'après lesquels précisément les Eraniens restèrent en majeure partie dans la patrie primitive des Aryas, tandis que les tribus hindoues, avançant vers le sud-est, cherchèrent une nouvelle patrie.

Dans le Pendjab c'étaient des phénomènes de toute autre espèce que la neige et la glace qui devaient préoccuper la fantaisie des Aryas védiques. La force terrible des orages tropiques, la tempête, les éclairs et la chaleur brûlante du soleil : voilà les phénomènes qui de leur force irrésistible les influencèrent continuellement.

Il est évident que, pour les Indo-éraniens aussi, la tempête, les éclairs et le tonnerre n'étaient pas des choses inconnues (2), mais rien ne nous oblige d'admettre que ces

(1) Rv. X, 37, 10 : *himâ* opposé de *ghrnena*; X, 68, 10 : *himâ* la gelée qui fait tomber les feuilles des arbres; *hemavat* ne se trouve que comme qualificatif des montagnes « couvertes de neige. » Rv. VIII. 32, 26, on vante Indra qui par la gelée *(himena)* a détruit Arbuda.

(2) *Vâta*, vent, tempête « est indogerm. Au mot *barkh* « éclair » des dialectes de Pamir Tomaschek, p. 21) = np. *barkh* peut-être, correspondent le sskr. *(bhargas* et*) bhrâjas* qui se dit des lueurs de Maruts (Rv. X, 78, 4) et lat. *fulgur;* au mots *tûngûr* et *tungur* (Tomascheck l. c.) correspond sskr. *tanyatu*; cf. n. p. *tundar,* lat. *tonitru.*

phénomènes jouaient un rôle extraordinaire dans leur pays. Aussi les expressions conservées ne sont même pas en partie concordantes, elles ne sont qu'apparentées. Les Aryas védiques se montrent ici assez clairement comme créateurs de nouveaux termes. Certes les conceptions de divinités telles que les Maruts, Rudra et d'autres se sont développées et ont reçu leur forme définitive sur le sol indien et sous le ciel indien; pour d'autres divinités, comme pour Indra, on peut encore aujourd'hui suivre des traces de ces formations.

L'accord entre l'hindou et l'éranien est plus prononcé dans quelques termes plus généraux, comme brouillard, nuage et pluie (1).

Il est vrai, l'esquisse des conditions météorologiques du pays primitif des Aryas, telle que j'ai pu la faire jusqu'à maintenant a peu de valeur. Néanmoins elle prouve toujours que les Indo-éraniens n'habitèrent point *un pays tropical* ou *un pays dont le climat ressemble au climat tropical.* Autrement les anciennes expressions de *glace* et de *neige* se seraient perdues aussi bien chez les Eraniens que chez les Hindous. Celles de *tempête*, *éclair* et *orage* montreraient probablement une plus forte concordance.

Nous arriverons à des résultats plus certains, si nous jetons un coup d'œil sur les mots ariaques désignant les différentes saisons, et leur emploi en hindou et éranien.

Tout d'abord je m'occuperai du Rigvéda et de l'Avesta. Dans le premier nous trouvons différentes manières de diviser l'année (2). Une fois nous voyons trois saisons nommées : temps de la moisson, hiver et printemps (3). On doit, je pense, entendre par là que tout d'abord on distinguait deux saisons, l'une chaude, l'autre froide, et qu'on divisait la dernière qui avait une durée plus longue, en deux parties : le printemps et l'automne ou le temps avant et le temps après le solstice. Ce calcul nous transporte dans la région nord-ouest de l'Inde, dans le Pendjab.

(1) Ind. *abhra* « nuage » = av. *awra*; *megha* = *maegha*. — *nabhas* « brouillard » et *varsha* pluie ont leurs équivalents dans les dialects de Pamir (Tomascheck pag. 23).

(2) Cf. pour ce qui suit *Zimmer*, Altindisches Leben, pag. 40-41.

(3) *Çarad, hemanta, vasanta* Rv. X, 161, 4.

Un autre chant du Rigvéda, mais dont on peut prouver l'origine plus récente, parle de quatre saisons : le printemps, l'été, le temps de la moisson et la période des pluies. Il est très significatif que l'hiver disparaît à cet endroit et est remplacé par la période des pluies caractéristiques de l'Inde proprement dite (1). Des textes encore plus récents divisent l'année en cinq ou six saisons et nous transportent ainsi déjà dans l'Hindoustan. Le terme « hiver » *hemanta* se trouve aussi parmi ces saisons; mais naturellement sa signification a dû être amoindrie : *hemanta* est tout simplement le temps frais de l'année.

De même que les noms géographiques du Rigvéda nous ont fait constater une migration du peuple antique des Hindous, une marche progressive vers l'est, de même encore maintenant nous constatons la même chose par la différence des noms des saisons. Les Eraniens montrent ici, comme ailleurs plus de stabilité.

L'Avesta, si l'on parle rigoureusement, ne distingue que la saison froide d'avec la saison chaude, l'été d'avec l'hiver (2), Aucune autre division de l'année ne s'y trouve. C'est une chose d'importance. Le climat de l'Iran oriental, comme du reste celui de l'Asie centrale possède un caractère continental bien dessiné. A côté d'une température très élevée en été on observe une température très basse en hiver. Les saisons de transition, printemps et automne, sont par conséquent d'une courte durée.

La division de l'année la plus ancienne du Rigvéda (X. 161, 4) dont nous avons parlé plus haut, se rapproche de plus près de celle des Eraniens ; seulement la subdivision de la saison chaude en deux parties ne s'y trouve pas.

On peut donc d'abord constater que les Aryas avaient les termes suivants pour les saisons :

1) Ind. *hima* et *him* (le mot signifie ou « gelée, froid d'hiver » ou le plus souvent « année ») = ér. *zim*, *zyâo* qui signifie aussi tantôt « hiver, » tantôt « année. »

2) Ind. *samâ* (quelquefois « demie-année, » presque tou-

(1) Rv. X, 90, 6; *vasanta, grîshma, çarad, pravrsh;* cf. aussi les *taptd gharmâh.* Rv. VII, 103, 2-3.

(2) Conf. mon ouvrage « Ostîrân. Kultur. » pag. 314-315.

jours cependant « année ») = ér. *hama* (exclusivement « été » dans l'Avesta, jamais « année. »)

3) Ind. *çarad* (presque toujours « temps de la moisson, automne, » plus rarement « année ») = ér. *saredha* employé dans l'Avesta comme « année, » mais signifiant primitivement (1) peut-être « fin de l'automne » ou même « hiver. »

4) Ind. *vasanta* « printemps » ne se trouve que deux fois dans le Rigvéda; (*vasar* et *vasra* ne peuvent pas être cités ici, puisqu'ils ne signifient pas « printemps, » mais « matin » ou « jour »), apparenté à l'ér. *vagra*, mot qui n'est pas autorisé par les textes de l'Avesta, mais qui se trouve seulement dans un glossaire (= n. p. *bihâr*). Avant tout il faut faire remarquer que évidemment chaque saison pouvait servir à désigner toute l'année sans que nous puissions en tirer aucune conséquence. Nous aussi nous calculons souvent, il est vrai plutôt dans la poésie, par printemps ou étés ou automnes ou hivers (2).

Cela nous donne en même temps un point de départ pour déterminer la signification primitive de chacune de ces expressions. Il n'y a personne qui ne voudra admettre que *him* = *zim* en aryaque servait à désigner l'hiver. Moins simple est la chose quant à *samá* = *hama*. Le mot avestique n'a jamais le sens de « année, » mais uniquement celui de « été. » Je prends cette signification comme ariaque; car on comprend qu'une saison soit employée pour désigner toute l'année, mais on ne comprendrait pas le contraire.

Rv. IV, 57, 7 pourrait se traduire, il est vrai, ainsi qu'il suit :

« Indra doit faire le sillon dans le champ,
» Puschan doit lui donner la direction.
» Il doit nous donner la bénédiction
» Pendant tous les étés suivants (*samán*). »

Cependant Rv. X. 85, 5 et ailleurs la signification de « année » est hors de doute, laquelle aussi devient la seule dans le sanscrit plus récent.

(1) Cf. mon ouvrage « Ostîrân. Kultur » p. 320, note 1 vers la fin.

(2) On ne devra donc pas donner trop d'importance à ce que j'ai dit dans « Ostîrân. Kultur » pag. 144.

Néanmoins Roth (sanscrit wörterbuch *sub voce*) note trosi endroits de l'Atharvaveda (I, 35. 4.; II, 6. 1.; III, 10. 9), où *samâ* a encore retenu le sens de « demie année. »

Quant à *çarad-saredha*, je pense aussi que la signification plus étroite de « automne » est aryaque. Un écho de ce sens semble encore être resté dans le calendrier avestique (1) ainsi que dans le Rigvéda. Ici le sens de « année » est plus général. Cependant il faudra traduire *çarad* par « automne : » Rv. X, 90. 6 et 161. 4, ainsi que peut-être encore Rv. I, 173. 3 où il est question des *çarada*h *prthivyâ*h, des moissons (automnes) ou des fruits annuels (aussi *Ludwig*) de la terre. Dans le sanscrit plus récent lasignification « automne » est plus générale.

De ce qui a été dit on peut évidemment tirer la conclusion suivante : Les Indo-éraniens habitaient un pays dont le climat exigeait naturellement la division de l'année en quatre saisons. En examinant cependant les différents termes, on trouvera que le printemps jouait un rôle inférieur, Pour cette saison il n'y avait pas même un terme fixe généralement admis. Parmi les tribus hindoues le mot primitif signifiant printemps *vasar* perdit entièrement cette signification, et parmi les Eraniens orientaux on n'en tint aucun compte.

Il est encore à noter que l'ancien nom de « hiver » se perdit aussi peu à peu parmi les Hindous. *Him* ou *hima* signifie bien « gelée, froid, » mais il n'est plus le nom d'une saison. On fit servir à ce dernier sens une nouvelle forme *hemanta* dont la signification primitive, comme nous le disions tantôt, s'effaça peu à peu également.

La manière dont les Aryas divisaient l'année, est donc identique à celle que nous trouvons dans l'endroit le plus ancien du Rigvéda (X, 161. 4). Elle est presque la même que celle des Eraniens qui — ce qui est de moindre importance — retranchèrent encore l'automne de la liste des saisons. Nous voyons donc encore que ce sont les Hindous qui peu à peu se firent des nouvelles conceptions, tandis que celles des Eraniens se rapprochent de celles des Aryas.

(1) Vsp. I. 2. Cf. mon ouvrage « Ostîrân. Kultur » pag. 329, note 1 vers la fin.

En un mot : les Aryas n'habitaient pas un climat tropical, mais un climat tempéré, et si l'on veut entrer dans plus de détails, dans un climat d'un caractère continental, parce que les saisons de transition, et en particulier le printemps est moins marqué comparativement à l'été et à l'hiver. La patrie des Aryas était semblable quant au climat, à celle du peuple avestique, disons-le en un mot, il faut la chercher dans l'Iran oriental.

2. Produits.

a) règne minéral.

Ce fait tout-à-fait digne de remarque que ni dans le Rig-véda ni dans l'Avesta on ne trouve aucun terme pour dire « sel » a déjà été signalé dans mes précédents écrits (1). Cependant on doit toujours admettre que cela repose sur le hasard, puisque les termes aryaques ressortant du règne minéral sont fort peu nombreux. Ils sont restreint sà ceux qui désignent les métaux précieux, l'or et l'argent, ainsi que le cuivre et le bronze (2), et même ici, comme je montrerai, il faut tracer des limites plus étroites encore.

Que et l'or et l'argent et le premier surtout en grande quantité se trouvaient dans les contrées qu'habitait le peuple avestique, c'est ce que j'ai prouvé dans mon ouvrage, *Ostîrânische Kultur* (pag. 147). Aussi pourrions-nous conclure de l'Avesta qu'on savait à ce temps travailler ces deux métaux. Mais aussi ici il y a une différence à noter. L'or est fort souvent mentionné, l'argent ne l'est que très rarement. Celui-là était estimé très haut et à cause de cela on en parle dès qu'il est question des dieux et des choses divines. Dans la vie réelle on s'en servait pour en faire des ornements et pour embellir les armes (3).

Les résultats obtenus, par *Zimmer* (4) dans le Véda quant à la valeur de ces deux métaux, sont entièrement conformes

(1) Ostîrân. Kultur, p. 149-150, ainsi que dans les comptes rendus de l'Académie royale de Bavière des sciences 1884, p. 353-354.

(2) Ind. *hirana* = av * *zarana* (dans *zaranaena*) « or » *hiranya* = *zaranya* « d'or. » *hiranyavat* = *zaranyavat* — Ind. *rajata* = av. *erezata* « argent » Ind. *ayas* = av. *ayagh* « minerai. »

(3) Conf. mon « Ostîrân. Kultur » p. 388-390.

(4) Altind. Leben, p. 49-52.

à ce que j'ai dit. On cite des trésors en or à côté des richesses en bœufs et en chevaux. On orne d'or les oreilles, le cou et la poitrine ; on en fabriquait des vases et autres ustensiles. Mais quant à l'argent, on ne saurait pas même dire avec certitude, s'il était connu du temps du Rigvéda. Le mot *rajata* Rv. VIII. 25, 22, n'est autre chose que l'indication de la couleur et un qualificatif du cheval. Il faut simplement comprendre par le terme le cheval grison. C'est seulement dans l'Atharvaveda qu'on trouve l'argent certainement mentionné. Cependant *Zimmer*, et non sans raison, indique un autre endroit (1) où l'argent est appelé « or blanchâtre. » Tout ceci n'est pas du tout de nature à faire supposer que les Aryas hindous aient connu l'argent de bonne heure.

Après ce qui a été dit, on ne saurait guère contester que la connaissance de l'argent chez les Indo-Eraniens est très problématique ; même on doit peut-être supposer qu'il leur était entièrement inconnu. L'identité des termes ne peut pas nous étonner (2). Car chez les Hindous et les Iraniens on désigna le métal nouvellement trouvé d'après sa couleur, justement comme on l'avait déjà fait auparavant pour l'or et le cuivre, en appelant le premier le métal jaune, le dernier le métal rouge. L'idée de Schrader (3) que l'argent a été importé de l'Arménie (où il est très fréquent) dans l'Iran oriental et de là dans l'Hindoustan par l'antique route commerciale qui longeait le fleuve Kabul, est fort probable plutôt peut-être à cause de la nature qu'à raison du nom.

Pour le moment on ne peut contester que l'or était employé par les Aryas, mais que l'argent leur était inconnu. Cela s'explique encore très simplement si les Indo-Eraniens, comme nous le supposons, habitaient dans les contrées situées au Nord et au Sud de l'Hindoukoush. Car presque dans tous les fleuves ils y trouvaient de l'or, et les graines luisantes dans les sables du rivage peuvent avoir attiré de

(1) Taitt. Samh. I, 5, 1, 2 : *rajatam hiranyam*. Déjà cité dans le dictionnaire sanscrit de BR sub voce. On serait porté à interpréter aussi *erezatem zaranem* Yt. 5, 129 de l'or blanchâtre.

(2) Cf. Schrader, Sprachvergleichung uud Ur geschichte pag. 256 sq.

(3) Sprachvergleichung und Urgeschichte 258-259.

bonne heure l'attention des habitants. Cependant on ne peut encore déterminer si l'on savait ou non travailler ce métal pendant la période primitive, car les Hindous et les Eraniens avoir acquis cet art après leur séparation.

Maintenant parlons du plus important de tous les métaux, *ayas-ayagh* « l'airain. » La question principale ici est celle-ci : Le mot aryaque *ayas* signifie-t-il le fer, le cuivre, ou bien peuvent le cuivre mêlé de zinc, le bronze?

Quant au sens de *fer*, je puis être bref ici sur ce point. On ne peut le donner comme primitif ni à l'avestique *ayagh* ni à *ayas* du Rigvéda. Le premier reçoit comme qualificatif le terme « de la couleur de l'or, jaune, » l'emploi figuré du dernier est basé sur la couleur de feu du métal. Ces deux qualificatifs ne conviennent pas au fer (1). Les deux tribus aryaques, sans aucun doute apprirent seulement à le connaître après leur séparation. Si l'une et l'autre tribu lui donne après le nom de *ayas-ayagh*, c'est que ce mot, en dehors du sens « cuivre » avait primitivement le sens de métal en général, parce que le cuivre était le métal κατ' ἐξοχήν.

En ce qui regarde le sens de « bronze, » il est important de noter que la langue aryaque n'a pas de mot pour désigner le zinc!

Dans le Rigvéda ce métal n'est jamais cité pas plus que le plomb; dans l'Atharvavéda sa désignation (*trapu*) ne se trouve qu'une fois. Dans l'Avesta il est plus souvent mentionné. Je suis cependant porté à voir dans le nom *aonya* un terme emprunté. Il faut ajouter à tout cela qu'il n'est pas du tout certain que *ayas* signifie nécessairement le bronze dans le Rigvéda. Il n'y a pas d'endroit qui nous oblige à admettre ce sens; partout le sens de « cuivre » peut être parfaitement substitué. En outre, si nous traduisions *ayas* par bronze, le Rigvéda n'aurait pas de terme pour le cuivre pur.

Passons en revue les passages où il en est question : Par ses mâchoires d'airain Agni saisit les sorciers et les payens (2):

(1) Cf. mon ouvrage « Ostîrân Kultur p. 147-148, *Zimmer* Altind. Leben, pag. 51-52.

(2) *Ayodamshtra* Rv. X, 87, 2.

c'est évidemment la couleur rouge qui fit naître cette figure. Sur des colonnes d'airain repose le trône où montent Mitra et Varuna au lever du soleil, quand au matin le ciel est resplendissant de lueur rouge (1). Le chaudron qu'on met sur le feu est fait d'*ayas* = de cuivre, ainsi que la cuve dans laquelle on verse la boisson du Soma (2). La massue est aussi appelée *âyasa*, probablement parce que pour la rendre plus pesante, on la pourvoyait de pointes ou de plaques de cuivre; cela est dit de même des châteaux-forts pour indiquer leur résistance, par une métaphore (3). Enfin, faisons observer que la hâche de Tvashtar était fabriquée de cuivre (4), et que dans deux endroits (5), *ayas* est employé dans le sens d'« armes, glaive, » et que les pointes des flèches sont faites d'*ayas* (6).

Puisque donc il y a possibilité de faire des armes de cuivre, et que la couleur rouge de *ayas* fait employer ce mot dans le sens figuré et qu'enfin, dans le Rigvéda il n'y a pas de terme exprès ni pour le zinc ni pour le cuivre pur, nous n'avons pas tort à mon avis, d'attribuer le dernier sens à *ayas*.

Il suit de là que, dans la langue aryaque *ayas* signifie « cuivre (7) » et qu'on ne connût pas le bronze dans les temps primitifs indo-germaniques.

Pour *ayagh* avestique je maintiens il est vrai, le sens de « bronze. » Car le cuivre pur ne peut certes pas être qualifié comme ayant la couleur de l'or ou comme jaune. Mais le peuple avestique se trouvait aussi dans d'autres conditions. Le travail des métaux paraît avoir été très florissant parmi cette nation. Elle connut aussi le zinc et lui donna

(1) *Ayah-sthûna* Rv. V. 62, 8, cf. aussi le couplet précédent. Pour de semblables raisons Savitar est nommé *ayo-hanu* Rv. VI. 71 4.

(2) *Ayas-maya*, Rv. V. 30. 15. *Ayo-hata* VX, 1, 2, 80, 2.

(3) Rv. I, 52, 8; 56, et ailleurs souvent. I, 58, 8; II 20, 8, et souvent (Ludwig Rv. III, p. 203).

(4) Rv. VIII, 29, 3.

(5) Rv. VI, 3, 5; 47, 10. — Ro. IV, 2, 17, où il est question qu'on travaille l'*ayas* en soufflant dans le feu.

(6) Rv. VI, 75, 15; X, 99, 6.

(7) Quant à l'existence du cuivre dans l'Asie central et dans l'Iran oriental v. « Ostîrân. Kultur » pag. 148, note 8.

un nom, dont on se servait pour faire le bronze. Elle avait encore un mot spécial pour le cuivre rouge (*haosafna*). Dans un seul passage de l'Avesta je suis porté à entendre par *ayagh* « cuivre, » savoir là où la montagne Hara berzati est qualifié *paiti-ayagh* « renfermant de l'airain (1). » L'adjectif ne se rapporte pas à la richesse en fer des montagnes de l'Asie centrale, mais en cuivre, ou, ce qui serait encore possible, en métal dans le sens général du mot. De cette façon on écarte de l'Avesta le dernier passage où l'on se croyait obligé de traduire *ayagh* par « fer. »

Une autre circonstance encore très importante conduit à la conclusion que les Aryas n'ont pas connu le bronze. S'ils l'avaient connu ils auraient dû connaître aussi les travaux métallurgiques, ils auraient dû avoir jusqu'à un certain degré, des aptitudes techniques. Car ce n'était que pour rendre le cuivre plus malléable qu'on le mêlait au zinc. Or, la langue primitive des Aryas *n'a pas d'expression commune pour les travaux de la métallurgie.*

Le Rigvéda mentionne le martelage, la fusion et le ressuage du cuivre (2). L'Avesta aussi a un terme pour la fonte et la trempe de l'airain (3). Mais aucun de ces termes n'est semblable, quant à sa forme matérielle, à quelque autre. Par conséquent à l'époque indo-éranienne on ne possédait pas encore l'art de forger tant soit peu développé. Concordant avec ce qui précède, nous trouvons que les armes des Aryas étaient pour la plupart fabriquées de pierre et de bois, tandis que l'on voit rarement des armes faites de métal. Plus tard j'aurai l'occasion d'exposer cela en détail ; il importe seulement de mentionner ici que l'arc et la massue jouent le plus grand rôle.

Néanmoins nous devons avouer que le cuivre n'aurait pas attiré l'attention des Indo-Eraniens, si l'on n'avait pas su en tirer quelque avantage pratique. Il n'en est pas du cuivre comme de l'or qui par sa splendeur attire l'attention

(1) Yt. 15, 7. Dans « Ostîrân. Kultur » p. 147-148, j'ai probablement expliqué l'adjectif d'une façon erronée,

(2) *Han* dans *ayo-hata* Ro. IX, 1, 2. *dham* et *sam-dham ; dhmâtar* Rv. X, 72, 2 ; V, 9, 5 v. Zimmer : Altind. Leben, pag. 252-53.

(3) *Hic* (et aussi *khshud*) désigne la foute, *sip* et *saepa* (v. n. p. *siftan*) forger le métal. Quant à *khshud* cf. Hübschmann, Z. d. D. M. G. 38 p. 431-432.

des hommes; ajoutons à cela que c'est précisément le terme « cuivre » qu'il faut regarder comme indo-germanique (1). Je ferai de plus observer que les Hindous et les Eraniens désignaient la massue comme d'airain (2), et que l'emploi de *ayas-ayagh* nous indique les armes de métal, glaive (3), et qui la concordance entre ind. *ayo'gra* et ér. *ayô-aghra* (4), indique l'emploi du cuivre pour fabriquer des armes. On peut avoir garni les massues de plaques en cuivre, on peut avoir fait des pointes de flèches en métal et même fabriqué des lames de couteau de cuivre. Mais sans aucun doute tout cela se faisait de la manière la plus primitive, car sans cela nous aurions sûrement un terme défini se rapportant aux travaux métallurgiques.

Maintenant nous sommes en état de porter un jugement d'ensemble sur le degré de la civilisation des Aryas. Si, Schrader (5) a pu rapporter le temps primitif indo-germanique à l'âge de pierre, les Indo-Eraniens se trouvaient dans une période de transition du temps de pierre à l'époque des métaux. L'or ne fut employé probablement que pour les ornements, l'argent et le zinc — et par conséquent le bronze aussi — étaient inconnus, on savait travailler le cuivre, mais d'une façon bien imparfaite et primitive. La plupart des ustensiles auront été faits de bois ou de pierre.

Ainsi nous avons atteint un point de vue général d'où l'on pourra juger la civilisation aryaque. Le rêve d'une civilisation relativement très avancée, d'une vie de campagnards paisibles vivant en concorde, a passé aussi quant à l'époque primitive des Aryas.

b. Règne végétal.

Comme introduction je citerai une série d'expressions générales des langues aryaques relatives au règne végétal.

Ind.	*urvara*	=	av.	*urvara*	»	plante	»
»	*amçu*	=	»	*asu*	»	rejeton	»

(1) *Schrader*, Sprachwissenschaft und Urgeschichte, pag. 267 et sq.

(2) Cf. supra et Ostiran. Kultur pag. 444-445.

(3) Rv. VI, 3, 5; 47, 10. — Ys. 32. 7.

(4) Rv. X. 99, 6 (cfr. VI. 75, 15); — vd. 14. 9 (Yt. X. 129).

(5) Spr. und Urgesch. p. 335.

»	*çâkhâ*	=	up.	*shâkh*	»	branche	»
»	*yashti*	=	av.	*yakhshti*	»	branche, feuille.	»
»	*vana*	=	»	*vana*	»	arbre, forêt	»
»	*vrksha*	=	av.	*varesa*	»	arbre	»
»	*dâru*	=	»	*dâuru*	»	bois	»
»	*kshupa*	=	np.	*chûb*	»	arbrisseau (1).	»

Comme première de toutes les plantes il faut citer le *Soma-Haoma*. Les Vedas et l'Avesta sont d'accord qu'elle pousse sur les montagnes, et que sa tige contient une sève qui, mêlée au lait, donne une boisson produisant l'ivresse (2).

La question où se trouve la patrie de la plante *Soma* qui est de la plus haute importance pour la détermination de la patrie des Aryas, est actuellement à l'ordre du jour. *Roth*, dans son étude « Wo wächst der Soma? » l'a formulée dernièrement de la manière que voici :

« Si l'on pouvait découvrir le lieu originaire d'une plante qui réunirait en elle tous les traits connus de cette herbe qui servait aux deux peuples aryaques pour fabriquer la boisson appelé par eux *la sève* par excellence, *soma* nous saurions aussi où transporter leur histoire primitive. »

« Dans le flux et le reflux des opinions (sur la patrie primitive des Indogermains) on aura du moins trouvé un point certain, si l'on réussit à découvrir une contrée qui aurait le droit d'être regardée comme la patrie des deux peuples Aryas. Ce droit la contrée du *Soma* l'aurait sans doute (3). »

On voit quelle importance Roth attache à la question de la plante *Soma*. Mais elle doit être encore regardée comme non résolue. Dans ses voyages à l'Oxus supérieur le conseiller de cour *Regel* n'a pas trouvé de plante qui pût, avec certitude, être qualifiée comme l'est la plante *Soma*. Les données que *Regel* présente pour la solution de cette question se trouvent indiquées dans l'étude citée de Roth. J'y

(1) Pour *chub* cf. les mots des dialects de Pâmir chez Tomaschek pag. 58. — Cf. ensuite les expressions ind. *visha* « poison des plantes » = ér. *vish*. » *harman* = *zarema (ya)* la verdure » *parâga* (??) = *sparegha*, « rejeton. » Le nom pour le froment *yava* aussi est indo-éranien.

(2) *Zimmer* Altindisch. Leben pag. 272-280. mon ouvrage Ostîrân. Kultur. pag. 240-231 ; 151-153.

(3) Z. D. M. G. 38 p. 134 et 139.

ajoute une notice tirée d'une lettre que M. *Regel* a bien voulu m'adresser de Baldschuan en Bukhara oriental (19 septembre, 1 octobre 1883) : « Il faut tout d'abord convenir que, dans un grand nombre des plantes de ce pays on trouve quelques-uns des caractères botaniques obscurément indiqués, ou quelque façon populaire de s'en servir comme cela avait lieu pour la plante en question ; mais pour aucune on ne trouve une concordance parfaite, »

Je voudrais y ajouter deux remarques :

A mon avis il ne faut pas chercher la plante *Soma* près des sources de l'Oxus. Si l'on ne l'y a pas trouvée, il ne faut pas en être surpris. Toutes les indications se réunissent à montrer le Hindoukoush comme patrie des Aryas. C'est donc dans ses plateaux élevés que l'on doit chercher notre plante. Que les alpes escarpées de Schugnan, Rochan, Darvas aient été habitées par les Aryas, c'est très-douteux. Il est plus probable que les Eraniens y cherchèrent un refuge contre les invasions des Macédoniens, Arabes et Mongols.

Ensuite je veux faire observer que la question du Soma, quelque importante et intéressante qu'elle puisse être, ne doit pas être estimée au-dessus de sa véritable valeur. Elle ne forme toujours qu'un anneau dans la chaîne des preuves relatives à la patrie des Aryas. Il serait certes fortement à souhaiter qu'on pût arriver à un résultat certain quant au Soma ; mais il est inexact de croire que de cela dépend entièrement la question de la patrie primitive des Aryas. Aussi ce résultat seul ne suffirait pas à résoudre cette question définitivement ; d'autre part cependant nous pourrons espérer d'aboutir à des résultats certains, quand même la question du Soma resterait ouverte.

Supposons en effet que l'on ne trouvât pas dans le Hindoukoush une plante correspondant entièrement avec le Soma, il restera toujours la possibilité qu'elle ait été entièrement détruite de la même manière que le territoire où croit l'Edelweiss *(Leontopodium alpinum)* dans nos Alpes, devient malheureusement de plus en plus restreint. De plus quand même on trouverait la plante Soma, on acquerrait une donnée très importante, mais on n'arrive pas à une certitude inattaquable. On pourrait toujours dire qu'elle se trouve

encore dans d'autres montagnes que dans l'Hindoukoush et que les Aryas ont appris à la connaître, non point là mais dans une autre contrée.

C'est qu'on ne peut pas répondre par un seul mot à cette question complexe : « Où habitèrent les Aryas ? » Il faut combiner une série de données et de raisons pour aboutir à un résultat certain.

Parmi les plantes connues des Aryas je citerai ensuite le *lin*, ind. *bhanga* = av. *bagha* (up. *bang*). L'effet narcotique du lin paraît être indiqué par son nom. Dans le Rigvéda il est employé comme qualificatif de la boisson de Soma (1); mais déjà dans l'Atharvaveda et dans la littérature sanscrite plus récente il indique la plante du lin (2). Dans l'Avesta ce mot est tantôt adjectif, tantôt substantif, dans le dernier cas il est énuméré parmi les moyens de procurer l'avortement. La décoction du lin prise en grande quantité pouvait en effet produire cet effet (3). Dans le nouveau persan *bang* est le nom du Hachich qui, comme on sait, se prépare avec du lin.

Les Indo-éraniens connurent aussi le *saule*. Le nom de *vaeti* qu'on rencontre dans l'Avesta est représenté aussi dans les dialectes de Pâmir, il date du temps primitif des Indo-germains. Comme l'Eranien l'a retenu jusqu'aujourd'hui (4), il doit avoir été en usage et connu aussi à l'époque aryaque et avec lui la chose qu'il désignait a dû l'être aussi. Après ce que j'ai dit dans mon ouvrage « Ostîrânische Kultur » (pag. 150-151), je n'ai plus besoin de m'occuper de l'existence du saule dans le territoire de l'Oxus jusqu'au Pâmir.

Pour finir je puis encore citer deux noms d'arbre, le *pin* et le *bouleau*. Les dialectes de Pâmir fournissent ici les mots équivalents éraniens (5). Pour l'existence du bouleau

(1) Rv. IV, 16, 13. Chez BR. et chez *Grassmann* traduit par « celui qui brise, » chez *Ludwig* par « celui qui écrase. »

(2) Av. XI, 6, 15. Dans l'indien plus récent la forme du féminin *bhanga* BR sub voce.

(3) Cf. mon ouvrage « Ostir. Kultur » p. 152.

(4) Cf. np. *béd*, dialect de Pâmir (communiqué par *Regel*).

(5) Ind. *pita-dâru* et *pîta-dru*, deux espèces de pins (BR sub voce) = PD. *pid* (Tomaschek pag. 60). — Ind. *bhûrja* = PD *furz* et *bruj* (Tomaschek, p. 60) « bouleau. »

dans les montagnes de la Sogdiane nous avons le témoignage classique d'Arrien. Le fort de Chorienes, assis sur un rocher qu'Alexandre osa attaquer, était entouré partout d'un ravin abrupte. Il s'agissait de franchir l'abîme. Le roi fit abattre des bouleaux qu'on y trouva en très grande quantité et dont les soldats fabriquèrent des échelles au moyen desquelles ils descendirent dans le ravin pour jeter une digue sur le ruisseau qui s'y trouvait au fond (1).

Le nom du bouleau est très intéressant surtout parce qu'il remonte jusqu'au temps primitif indo-germanique, L'existence de cet arbre dans les montagnes de l'Asie centrale est déjà prouvée par le fait même que ce nom est resté dans les dialectes de Pâmir, en outre elle est attestée par les voyages du conseiller de cour *Regel* (2).

Le nombre de noms aryaques d'arbres et de plantes est comme nous voyons, très restreint. Ce ne sont en dehors du soma et du froment, que les termes « saule, pin, bouleau » et encore « lin. » Mais ces noms sont suffisamment significatifs; tous, sans exception, nous transportent dans un climat modéré. Les végétaux caractéristiques de l'Inde étaient inconnus aux Aryas. Les noms tels que *açvattha* = *ficus religiosa* ou *udumbara* = *ficus glomerata*, *çalmali* = arbre lanigère, *Salmalia malabrica*, *pushkara* = lotus et d'autres sont évidemment de nouvelles formations des Hindous,

On pourrait cependant objecter que ces termes ont pu aussi être aryaques, et s'être perdus chez les Eraniens simplement parce que ces végétaux ne se trouvaient plus dans leur pays — objection dont l'admissibilité se présente aussi dans d'autres cas.

On peut répondre deux choses à cette difficulté : 1) ailleurs aussi (p. ex. dans les noms géographiques transportés d'un endroit à un autre) on peut constater la marche successive des Hindous du nord-ouest vers le sud-est. Personne n'en doute. Cela étant ce serait une explication bien forcée que d'admettre un double mouvement, d'abord une

(1) Arr. IV, 21, 3. τεμὼν δὴ τὰς ἐλάτας (πολλαὶ γὰρ καὶ ὑπερύψηλοι ἦσαν ἐν κύκλῳ τοῦ ὄρους) κλίμακας ἐκ τούτων ἐποίει....

(2) Allgemeine Zeitung 1874. Beilage n° 197.

migration aryaque de l'est vers l'ouest, et ensuite une marche des Hindous dans le sens inverse. Cette supposition ne pourrait être appuyée sur aucune preuve. Il est plus admissible que les Eraniens restèrent dans la patrie primitive des Aryas et que les Hindous se séparèrent d'eux sur la pente méridionale de l'Hindoukoush pour descendre dans les plaines du Pendjab où se déroula la vie des Aryas védiques.

2) Cette circonstance que le nom indo-germanique du saule resta connu des Eraniens tandis qu'il se perdit chez les Hindous, nous montre clairement que les Aryas, ayant quitté leur patrie primitive, se rendirent dans une contrée où le saule est encore très abondant. Les tribus éraniennes se fixèrent alors dans ces contrées, les Hindous, au contraire, avancèrent dans des régions où le saule fut remplacé par d'autres végétaux.

Pour finir, ajoutons encore cette observation ; parmi le peu de noms de plantes qu'on peut regarder comme certainement aryaques, il n'y en a aucun qui nous indique des régions autres que celles que nous avons fixées comme patrie primitive des Indo-éraniens en nous basant sur les noms géographiques communs au Véda et à l'Avesta.

c) Règne animal.

Il n'est pas toujours facile de distinguer si les animaux que nous rencontrons chez les Hindous et les Eraniens comme animaux domestiques, étaient déjà tels dans les temps primitifs des Aryas. L'identité des noms ne prouve rien, puisqu'il ne faut pas nécessairement que ce soit à la même époque qu'on leur ait donné les noms et qu'on les a apprivoisés. Je passe ici d'abord les animaux qui, à mon avis, peuvent être regardés comme domestiques chez les Aryas, tels que le cheval, la vache, la brebis, la chèvre et le chien. Mais je ferai ici quelques observations sur le chameau et l'âne qu'on n'a probablement apprivoisés qu'après la séparation des deux peuples. Ensuite j'aurai à citer les animaux sauvages qui portent un nom indo-éranien, ou même, en partie, un nom encore plus ancien et qui ont été connus dans le temps des Aryas.

Pour ce qui regarde le *chameau*, j'en ai déjà parlé in extenso à un autre endroit (1).

L'hindou *ushtra* a unė signification vague. Dans le Rigvéda il désigne le buffle ou le bison, tout d'abord probablement le zébou sauvage qui habite les forêts de l'Inde, plus tard le buffle apprivoisé qui fut employé au service des hommes (2). Dans le sanscrit plus récent il doit être traduit par *chameau* (3).

La chose est tout autre en éranien : ici le mot désigne le *chameau* depuis les parties les plus anciennes de l'Avesta jusqu'aux dialectes modernes (4).

Dans de pareilles conditions nous sommes certainement en droit d'admettre que l'indo-éranien *ushtra* signifie primitivement le chameau, que les Aryas, par conséquent, apprirent à connaître cet animal dans leur patrie. Mais d'un autre côté, malgré que le chameau fût déjà domestique pour des Eraniens orientaux dès les premiers temps de la civilisation avestique, le vague laissé à la signification du terme hindou m'oblige à soutenir *que le chameau n'a été apprivoisé qu'après la séparation des Hindous et des Eraniens*, *que les Aryas ne l'ont connu qu'à l'état sauvage*. Car si les Aryas avaient possédé des chameaux apprivoisés, on ne saurait comprendre pourquoi les Hindous ne les eussent pas pris avec eux dans leur migration. Les conditions naturelles du Pendjab ne sont pas telles qu'elles aient rendues impossible leur entretien et leur propagation comme on le voit à présent. Or, si le chameau avait accompagné les Hindous émigrés, il aurait dû être mentionné dans le Rigvéda, et la signification de son nom n'aurait pas pu changer.

Si, au contraire, nous supposons que les Aryas n'ont connu que le chameau sauvage, les Hindous transportèrent avec eux l'idée et le nom de cet animal remarquable dans une contrée où ils ne le rencontraient plus. Le nom perdit pour ainsi dire son possesseur. Faut-il donc s'étonner si

(1) Cf. « Ostîrân. Kultur » p. 356-361.

(2) Le premier Rv. I, 138, 2. Cf. *ushtram aranyam* « le bison sauvage. » V. S 13, 50. — le dernier VIII, 5, 37; 6, 48; 46, 22.

(3) Cf. BR. Dict. sanscr. sub voce.

(4) Av. *ushtra*, n. p. *ushtur* ou *shutur*, dialect. de Pâmir *üshtur*, *shtur*, *khtür*. (Tomaschek p. 31).

les Hindous le donnaient à un animal qu'ils n'avaient pas encore vu jusque là, mais qui leur rappelait l'une ou l'autre qualité du chameau. Mais le souvenir de cette application nouvelle du terme ne se perdit jamais entièrement. Car lorsque plus tard on importa des chameaux dans l'Inde et les y éleva, l'ancien nom reparut aussi; peut-être aussi avec le chameau importa-t-on le nom éranien qui était identique au mot indien.

Ce qui vient d'être dit est de la plus haute importance pour déterminer la patrie primitive des Aryas, Elle doit être cherchée dans une contrée qu'habitait le chameau sauvage, ce qui nous conduit encore dans le nord de l'Hiudoukoush.

Nous arrivons à des résultats semblables quant à l'âne. Les Aryas ne le connurent, à mon avis, qu'à l'état sauvage. Ils le désignèrent par *khara*. Or dans l'Avesta et dans le Rigvéda nous trouvons l'âne comme animal domestique (1). Mais que son apprivoisement fût récent, cela ressort de ce que dans le Rigvéda l'âne apprivoisé ne porte pas l'ancien nom aryaque, mais un nom nouveau (2).

Il paraît donc que ce fût une espèce particulière d'âne qu'on apprivoisa et éleva dans l'Inde, et la différence des termes ne disparut que dans le cours des âges.

Si réellement les Aryas ne nommaient *khara* que l'âne sauvage, ce terme est encore important pour la détermination de leur patrie. La patrie de l'onagre ce sont les steppes qui s'étendent au nord et au sud de l'Hindoukoush, vers l'Oxus et l'Hilmend. Aujourd'hui encore on y trouve de grands troupeaux d'onagres très-beaux et adroits, peureux et bien difficiles à saisir. C'est là aussi où les Aryas les ont vus tout d'abord.

Passons maintenant en revue les autres noms Aryaques d'animaux, et d'abord les *insectes*, les *amphibies* etc. Ils ne donnent pas de résultats importants.

1) Ind. *krmi* = av. *kerema*, « vers. » Dans les dialectes de Pâmir correspond *cherm* (Tomaschek pag. 37). Un autre terme est ind. *kîta* = av. *kaeta*.

(1) *Zimmer*, Altind. Leben p. 232-233. Ostîrân. Kultur pag. 361-362.

(2) *Gdrdabha* et *râsabha*, celui-là dans 3, celui-ci dans 2 passages, (puis 3 passages où *râsabha* est attelé à la voiture des *Açvins*, *khara* se trouve seulement plus tard dans la littérature sanscrite.

2) Ind. *kaçyapa* = av. *kasyapa* « tortue. »

3) Ind. *maksha* = av. *makhshi* « mouche. »

4) Ind. *damça* « taon. » Dans les dialectes de Pâmir se trouve *dhôs* (Tomaschek p. 39).

5) Douteux est ind. *vamri* = av. *maoiri*, « fourmi » ainsi que

6) Av. *bawri* « castor » = ind. *babhru*, parce que ce dernier ne signifie que « brun » et plus tard désigne une espèce d'ichneumon (1).

7) Ind. *udra* « louttre » = av. *udra*. Il ne se trouve pas, il est vrai, dans le Rigveda, mais bien dans des écrits hindous plus récents. Dans l'Avesta il est regardé — chose remarquable — comme animal sacré, probablement parce qu'on lui attribua une influence sur l'augmentation de l'eau (2). Cela prouve que les Eraniens de l'Avesta ne s'occupaient guère de la pêche. Autrement il ne leur aurait pas échappé que la louttre était un animal nuisible. En effet, la langue aryaque n'a que le terme générique pour exprimer « poisson » (ind. *matsya* = av. *masya)*; aussi les Indiens védiques ne paraissent pas s'être occupés de la pêche (3). Le nom de la loutre est du reste intéressant, parce qu'il date de l'époque indo-germanique.

8) Ind. *ahi* = *azhi* « serpent. » Il n'est pas nécessaire ici de m'étendre sur le grand nombre d'idées mythologiques attachées au serpent Chez les Hindous comme chez les Eraniens il est reputé comme être démoniaque. Pour déterminer les conditions des Aryas védiques c'est un fait charactéristique, que le grand nombre de noms qu'on introduisit pour les différentes espèces de serpents (4). Car dans l'Inde on trouve un grand nombre de ces reptiles et les espèces les plus variées.

Pour l'Eranien, je citerai un passage curieux de l'Avesta dans l'*Aogemadaeca :*

(1) BR. Diction. Sanscrit sub voce.

(2) *Zimmer,* altind. Leben p. 95-96. — Ostîrân. Kultur p. 158-159. Cf. C. de Harlez, trad. de l'Avesta. par exemple LIX-CL. 149 et sq.

(3) *Zimmer*, altind. Leben p. 26 et 244.

(4) Vide *Zimmer*, Altind. Leben, p. 94-95.

« Je puis passer a travers le sentier
» Où est embusqué un serpent, fort comme un taureau
» Qui dévore chevaux et hommes,
» Qui tue les hommes sans pitié.
» Mais je ne puis passer à travers le sentier
» De la mort sans miséricorde » (1).

Ce qui est évident, c'est que d'après la position naturelle de l'Iran cette description ne s'explique pas. Elle nous rappelle en effet les passages comme Athv. XX. 129, 17 où il est dit : « Tu as dévoré le riz et l'orge comme un boa dévore les moutons » (2). Cependant je crois hasardé de voir dans ce passage une reminiscence d'une patrie antérieure dans les contrées tropicales. Le passage unique ne peut pas faire foi, car ce serait un fil trop mince pour porter le poids des conséquences si grandes.

On doit expliquer la difficulté dans ce sens que les récits où se relataient la méchanceté, la grandeur et la force des boas indiens avait pénétré et jusque dans l'Iran voisin et cela ici exagéré jusqu'à un dégré fabuleux. Nous n'avons aucune raison d'admettre que le long de la frontière des montagnes de Suleiman toute communication entre ces deux nations voisines et de la même race eut été interrompue. Passons maintenant *aux oiseaux* (3).

1) Ind. *çyena* = *saena* désignait le plus grand et le plus rapide des oiseaux de proie probablement l'aigle; le mot correspondant dans les dialectes de Pâmir signifie maintenant le faucon royal *(falco tanypterus albus)* (4). Dans le Rigveda le *çyena* reçoit le qualificatif *rjipya* « tendant à monter » tandisque *erezifya* dans l'Avesta, employé comme substantif, désigne aussi un oiseau de proie, probablement le faucon. Aussi ind. *suparna* = av. *huparena* (5) est le nom d'un oiseau de proie. Les espèces désignées par ces

(1) *Aogem.* § 78 de mon édit. C. de Harlez Av. trad. p. 613.

(2) Vide *Zimmer* p. 94. Le Boa constrictor est nommé *ajagara* « dévouant les chèvres. »

(3) « Oiseau » est ind. ér. *vi* ou *vayas*. Aussi ind. *mrga* = av. *meregha*, np. *murgh* signifie « oiseau » dans quelques endroits (v. BR sub voce, e) cf. ensuite ind. *patra* « aile » = av. *patara; prna* « plume, aile » = *parena* (d'où *parnin* = perenin « l'animal ailé); *vara* « queue » = *vara*.

(4) *Shâin* et *shâin* Tom. p. 40.

(5) *Zimmer*. Altind. Leben p. 88. Ostîrân. Kultur p. 164, not. 3.

termes, ne peuvent être déterminées plus précisément parce que nous n'avons que des indications générales. Dans les montagnes de l'Asie centrale les oiseaux de proie ne manquent pas (1).

2) *vartika* = dial. de P. *wolch* (Tomaschek p. 39) est la caille. Ce nom ne se trouve pas dans le Rigveda. Comme incertain nous donnons :

3) Ind. *khargalâ* = D. de P. *khörz* (Tomasch. ibid). Ce mot là, dans le Rigveda VII, 104-47 désigne le canard, celui-ci au contraire la perdrix de neige qui dans les montagnes du centre de l'Asie se trouve fréquemment. Le mot paraît avoir été onomatopée, ainsi que le suivant :

4) Ind. *krka* (dans *krkara* et *krkana*, ainsi que dans *krkavaku* « coq ») = av. *kahrka* (dans *kahrkâsa*, nom d'un oiseau de proie et dans *kahrkatâs* sobriquet du coq domestique) poule; d. de P. *körk* (Tomaschek p. 38).

5) Ind. *kapota* = D. de P. *kibit* et *chabaut* (Tomaschek p. 39) « pigeon. »

6) Ind. *hamsa* = afgh. *zâghah*, qui correspondrait à l'av. *zagha* » oie » (2).

Ici l'on se demande, s'il s'agit des poules, pigeons et oies apprivoisés ou de ces volatiles à l'état sauvages; les Aryas savaient-ils élever les oiseaux, ou non? Je serais pour la négative. Il est vrai que l'Avesta à l'occasion, mentionne les oiseaux à côté des animaux domestiques; et l'on sait quel rôle y joue le coq domestique. Pourtant ce ne peut être par hasard que, dans les documents zoroastriens, les termes pour pigeon et oie manquent (3). Là où nous trouvons une énumération des animaux domestiques par exemple dans les payements des médecins et la série se términe par le mouton (4). L'élève des oiseaux avait aussi peu d'importance chez les Aryas. Le pigeon et l'oie sont plusieurs fois cités dans le Rigvéda, mais il s'agit sans aucun doute d'oiseaux sauvages. Dans l'Atharvaveda du moins on trouve à côté d'autres animaux domestiques, le coq *krkavâku* (4).

(1) Ostîrân. Kult. 163-164.

(2) Quant à l'oiseau aquatique *madgu* cf. *Hübschmann* Z.D.M.G. 38.p.423.

(3) Ostîrân. Kultur p. 343, not. 2, p. 365-368.

(4) Vd. VII, 41-43.

(5) *Zimmer*. Altind. Leben, p. 89-90-91.

D'après les données du Veda et de l'Avesta on peut tout au plus conclure que bientôt après la séparation des deux peuples, ou commença peu à peu à élever la volaille et tout d'abord le coq.

Les noms des animaux sauvages de plus grande espèce offrent plus d'intérêt.

Le loup tient le premier rang (1). On trouve les loups « dans toute la Perse, en Afghanistan où ils semblent être très-redoutables, en Bokharie et sur les hauteurs de Pamir » (2) Dans l'Avesta et aussi dans le Rigvéda le loup est considéré comme une bête féroce des plus dangereuses. Il sert en général comme symbole de la frayeur et du péril. Il est vrai que chez les Aryas védiques c'est le lion puissant qui plus tard prend ce rôle et plus tard encore le tigre (3). Cela correspond à la marche progressive des Hindous du bassin de l'Indus à travers le Pendjab dans le Bengal et l'Inde centrale. Mais nous voyons encore que les Aryas ont dû habiter un pays où le loup pouvait leur paraître l'animal le plus dangereux, puisqu'ils élevaient du bétail, et que les conditions où vivaient le peuple avestique s'approchent davantage de celles des temps primitifs que celles des Aryas védiques.

A côté du loup on doit citer l'*ours* (4). Il se rencontre en Afghanistan et dans les montagnes du haut Serafschan et de l'Oxus jusqu'aux plateaux de Pâmir (5).

Dans le Rigvéda il n'est cité qu'une fois dans un passage ou les Maruts, dieux de l'orage, sont comparés à cet animal féroce dans les attaques (6). Il est évident que dans l'imagination des poètes védiques il doit céder le pas aux autres animaux féroces. Cela est dans la nature des choses. L'ours habite particulièrement les contrées montagneuses couvertes de forêts. Il peut avoir habité les ramifications

(1) Ind. *vrka* = av. *vehrka,* le nom est indogm.

(2) Ostîrân. Kultur p. 135 où sont indiqués les sources; not. 1.

(3) Cf. Ostîrân. Kultur p. 156. *Zimmer* Altind. Leben p. 78 et 81.

(4) Ind. *rksha* = av. *aresha* dans l'*aogem.* d'après *Hübschmann* (Z. D. M. G. XXXVIII, p. 429) ce mot est différent de *ereksha (nom propre).*

(5) Cf. Ostîrân. Kultur p. 157, not. 1 et *Regel* Allgem. Zeitung. Beilage 1884 n° 197.

(6) Ro. V. 56, 3. *Zimmer* Altind. Leben p. 81.

de l'Himalaya et les ravins du Vindhya, et les montagnes de Suleiman, mais il ne se rencontrait certainement pas dans les plaines du Pendjab et du Bengal. Voici un passage charactéristique de l'Avesta de l'*Aogemadaeca :*

« On peut traverser le sentier
» Où est embusqué un ours aux couleurs avins,
» Mais on ne peut traverser le sentier
» De la mort sans pitié » (1).

Mentionnons brièvement le *chacal*. Quoique dans le Rigveda il porte le nom de *kroshtar* pour lequel terme je ne connais pas de mot correspondant en éranien, et qu'il ne se rencontre point dans l'Avesta, la concordance de l'ind. *çrgâla* (2) avec n. p. *shaghâl* montre pourtant que les Aryas connaissaient le chacal et lui donnaient ce nom.

Le sanglier se trouve très fréquemment dans l'Est de l'Iran (3). Il habite les épaisseurs des bois marécageux autour des rivages des fleuves de cette contrée. Pour les Hindous et pour les Eraniens, il est le symbole de la force irrésistible et de l'indomptable férocité. Dans le Rigvéda (I. 114, 5), le dieu de la tempête Rudra est comparé à un sanglier. « Nous invoquons la grâce du sanglier rouge du ciel, du velu avec sa forme resplendissante. » Aussi le démon de l'orage qui blesse avec l'éclair, est représenté comme sanglier (4). Dans l'Avesta (5), le génie de la victoire Verethraghna, primitivement vainqueur dans la lutte des orages *Vrtrahan*, paraît sous la forme d'un sanglier. Les qualificatifs qu'on lui donne se rapportent tous à sa force et sa férocité (6).

(1) Aogem. § 79. Pour *akhshaena* v. *Hübschmann* Z. D. M. G. XXXVIII. p. 427. La traduction sanscrite de l'Aogem. rend *aresha* par *simha !*

(2) Chez *Mahidara* explication de *kroshtar* (V. t· 24-32). Cf. *Zimmer* Altind. Leben p. 84.

(3) Ind. *varâha* = av. *varâza ;* encore sans correspondant dans les d. de P. Cf. Ostîrân. Kultur p. 157, note 7.

(4) Rv. I, 61, 7, cf. VII, 66, 10.

(5) Yt. X, 708, 127 ; yt XIV, 15.

(6) Remarquons en passant que les Aryas connaissaient aussi une espèce d'antilope, brebis sauvage ou chèvre sauvage ; le sens des mots cependant s'écarte tellement dans l'Ind. et l'Er. qu'on ne peut arriver à un résultat certain. Ind. *rçya* » antilope » = d. de P. *rus*, *ras* « brebis sauvage, » (Toma-

Enfin, nous arrivons à la question de savoir si les Aryas connaissaient ou non le *tigre*. On ne le trouve pas dans l'Avesta comme personne ne l'ignore, ainsi que dans le Rigvéda. Mais il apparaît dans l'Atharvaveda, et depuis lors il est appelé le roi des animaux de proie dans la littérature sanscrite plus récente, comme le lion porte ce nom dans les anciens hymnes. *Zimmer* (à ce sujet) fait cette remarque : « cela s'accorde parfaitement avec le fait reconnu que la véritable patrie de cet animal est à chercher dans les forêts marécageuses des plaines du Bengal (1). » Il faut cependant opposer à cela que le tigre est répandu beaucoup plus loin. On le trouve encore dans les forêts du Mazendéran à la rive méridionale de la mer caspienne, dans les jungles du Herirud, au Ssir-darya et encore actuellement *Regel* mentionne sa fréquente apparition dans les joncs épais de l'Aksu près de Kulab, donc aussi dans le bassin du haut Oxus (2).

Ajoutons à cela qu'en arménien le tigre est appelé *wagr*, mot correspondant à l'ind. *vyâghra*. Cela rend très probable que l'aryaque avait aussi une expression particulière pour le tigre de laquelle dérive le mot indien.

Si elle ne se trouve pas dans l'Avesta, il faut y voir un pur hasard. Il n'est pas impossible que les dial. de P. fourniront un mot équivalant à *vyâghra* et reliant ceci à l'arménien *wagr*, jusqu'aujourd'hui on n'y connaît pas encore de terme pour dire tigre (3).

Résumons tout, brièvement ; de ce que nous venons de dire, il suit de nos remarques que les noms aryaques des animaux fournissent une preuve de plus à notre thèse que les

schek p. 35). *mrga* « gazelle » = av. *meregha* « oiseau » = d. de P. *marg* « ici encore » brebis sauvage (Tomaschek p. 35). Aussi ind. *piça* désigne une espèce d'antilope ; dans les d. de P. (Tomaschek p.30) au contraire *pis* est « le léopard » (litt. l'animal tacheté de la racine *pis*).

(1) Altind. Leben p. 79.

(2) Cf. Ostîrân. Kultur p. 154 note 5. *Regel* Allgem. Zeitung 1884. Beilage n° 198.

(3) Je voudrais mentionner encore que le mot *ghur-ghau* des d. de P. (Tomaschek p. 32) pourrait correspondre à l'ind. *gaura*. Ainsi nous aurions un terme aryaque pour « buffle ! » Cf. le nom propre *gâuri* dans l'Avesta et *gaurivîti* du Rigvéda.

Indo-Eraniens habitèrent l'Hindoukousch. Nous n'y trouvons mentionné que des animaux qui se rencontrent en effet, dans l'Eran oriental. L'énumération que nous pourrions en faire ne diffère pas essentiellement de celle que nous tirons de l'Avesta. Les animaux qui sont propres au sud ou à un climat tropical, n'étaient certainement pas connus des Aryas. C'est pour cela qu'il n'y a pas de terme pour désigner le lion, ni l'éléphant, ni le singe. Il n'y a pas non plus de mot désignant le paon, le perroquet ou le crocodile. Le climat sous lequel habitaient les Indo-Eraniens avant leur séparation était tempéré et ils ne connais saient que les produits d'un climat de cette espèce.

Munich.

WILH. GEIGER.

REVUE CRITIQUE.

Histoire universelle, par ETIENNE AÇOGHIG de Daron, traduite de l'arménien et annotée par E. Dulaurier, — 1re partie. — Paris, E. Leroux, 1883, pp. 204, grand in-8°.

Orientaliste des plus laborieux, M. Edouard Dulaurier, de Toulouse, mort à Meudon en décembre 1881 à l'âge de 74 ans, avait professé tour à tour le malay et l'arménien à l'école des langues orientales vivantes; mais ses nombreux ouvrages avaient eu principalement pour objet la littérature et l'historiographie arménienne. Ils lui créèrent des titres à un fauteuil de l'Institut de France : qu'il suffise de citer sa traduction de la Chronique de Mathieu d'Edesse, les documents arméniens relatifs à l'histoire des croisades dans la grande collection des monuments de ces guerres fameuses, ses Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique, etc. On ne pouvait mieux placer que dans les publications de l'école des langues orientales vivantes une œuvre posthume d'Edouard Dulaurier qui appartient à la série de ses tentatives en faveur des parties peu connues de la littérature arménienne : c'est l'*Histoire universelle* d'un écrivain arménien du xe siècle, qu'il avait entrepris de traduire et de commenter, mais dont il n'a pu terminer que les deux premiers livres. Nous dirons à l'instant ce qu'on sait d'Etienne Açoghig, avant de décrire la partie traduite de son ouvrage.

L'impression en fut confiée au secrétaire actuel de l'École où M. Dulaurier avait si longtemps enseigné : M. Carrière qui donnait l'an dernier une édition française de la grammaire arménienne de Lauer. On attend de lui une notice complète sur la vie et les travaux de son prédécesseur, et l'achèvement de la traduction de la chronique elle-même. Le texte avait été imprimé à Paris, chez Thurot (1859, volume in-12°, 308 pages) par un vartabied du couvent d'Echmiadzin, Garabed Chahnazarian, qui mit au jour pendant son séjour en France certain nombre d'historiens arméniens. Dulaurier lui a rendu hommage dans son Rapport sur le progrès des études arméniennes en France (Paris, imprimerie impériale, 1867, p. 171, vol. gr. in-8°).

Stéphanos ou Etienne Açoghig est un écrivain du xe siècle qui clot la première période de la littérature arménienne. Son ouvrage intitulé : *Badmouthioun dièzeragan* ou « Histoire universelle » se compose de trois livres, et il s'étend de l'origine de la nation jusqu'à l'an 1000 de J.-C. C'est un écrit fort estimé pour l'exactitude des dates, et pour la précision que met l'auteur à marquer la succession des événements. Sans doute, le P. Michel Tchamitch a fait largement usage des témoignages d'Açoghig au tome II de sa grande *Histoire de l'Arménie* (Venise, 1785, livre IV, en arménien). Mais, malgré cette notoriété de la chronique d'Etienne, elle a paru à Ed. Dulaurier digne

d'une traduction nouvelle et littérale en français, la version russe de J.-B. Emin, de Moscou, n'étant pas accessible au public européen. On verra que l'auteur arménien a suivi la méthode des chroniqueurs de l'Orient chrétien en remontant au commencement du monde d'après les données de la Bible, mais qu'il a réussi à signaler mieux que la plupart d'entre eux les événements d'un intérêt majeur. Le consciencieux traducteur a fondé sa version sur la comparaison de précieux manuscrits, l'un de Venise, l'autre de Paris, à l'aide desquels il a revu le texte qui avait été imprimé principalement d'après un manuscrit d'Echmiadzin. Il est permis de croire que l'on aura une reproduction bien fidèle d'une chronique justement estimée à titre de source.

Etienne était un homme instruit, versé dans la lecture de beaucoup de livres; mais il était également estimé pour sa grande connaissance des cantiques spirituels et de leurs annotations, d'où lui viendrait le surnom d'Açoghig ou le chanteur. Il fut le contemporain de Grégoire de Nareg, le plus célèbre des théologiens mystiques de sa nation; il fleurit sous le patriarcat du catholicos Sarkis ou Sergius Ier (992-1019) et c'est à sa demande qu'il rédigea l'ouvrage d'histoire qui a assuré sa célébrité. Quand il a énuméré les historiens arméniens des premiers siècles, voici comment il résume son dessein, en s'adressant à son protecteur : « A mon tour, après avoir recueilli, dans » tous ces auteurs, comme dans de vastes prairies, comme sur des montagnes » entrecoupées de vallées, des fleurs agréables à la vue par leurs brillantes » couleurs, et à l'odorat par leurs parfums, je te les offre en cadeau, homme » pieux; je les présente à ton esprit curieux d'apprendre, d'après l'ordre » pressant que tu m'en as donné et auquel je soumets ma volonté, ô toi, le » sage des sages, toi que Dieu a orné de ses dons, et qui, pour la noblesse de » tes vertus, es honoré plus que tous, ô Seigneur Sarkis (Serge)! »

La version des deux premiers livres donne une idée exacte de la manière et du plan d'Açoghig. Le premier chapitre s'ouvre par une revue des annalistes consultés par l'auteur, et se termine par un résumé de la chronologie biblique, fort semblable à celui qu'on trouve en tête des écrits du genre chez les Arméniens comme chez les Syriens. Le chapitre II met en scène les Ptolémées; tandisqu'au chapitre III est retracée l'histoire des chefs hébreux après la captivité. Les Assyriens, les Perses et les Mèdes occupent le chapitre IV; le chapitre V, beaucoup plus étendu, expose les annales d'une dynastie nationale en Arménie, celle des Arsacides : c'est un abrégé textuel du livre III de Moïse de Khorène (chap. 2 à 74), dont l'autorité s'imposa à tous les historiens de sa nation. Les notes imprimées à la suite du Ier livre commentent tous les faits avec la plus minutieuse érudition; il en est de spéciales et neuves, par exemple, la digression sur les dignités de la cour des rois d'Arménie.

Le second livre d'Açoghig déroule en 6 chapitres les événements marquants qui s'étendent de la conversion des Arméniens au christianisme jusqu'au temps de la domination musulmane exercée en Arménie au nom des Khalifes. Sous les Arsacides chrétiens, successeurs de Tiridate II, il se fit un changement notable dans l'état intellectuel de la nation : elle eut au ve siècle une pléiade d'écrivains qui laissèrent des productions remarquables en plus d'un genre, et qui donnèrent à la langue plus de fixité, grâce à l'emploi d'un

alphabet complet répondant à sa riche euphonie. Açoghig fait ensuite l'histoire des princes arméniens qui ont régné à la suite des Arsacides ; il s'étend sur l'établissement de la dynastie des Bagratides qui devait conserver sa prépondérance jusqu'en plein moyen âge, et il s'arrête au règne du roi Kakig Ier. Mais il est préoccupé de la connaissance qu'il doit donner à ses compatriotes de l'histoire des pays voisins et de ceux de leurs souverains qui exercèrent leur pouvoir sur de grandes provinces arméniennes à la suite de guerres de conquêtes. Dans cette vue, il reprend toute l'histoire des rois de Perse, les Sassanides, dont les persécutions atteignirent et décimèrent souvent les chrétiens d'Arménie ; dans ce chapitre (pp. 142-146), le vigilant traducteur a inséré un long fragment d'un autre historien à peu près contemporain, Thomas Ardzérouni, pour suppléer à une vraie lacune dans le récit d'Açoghig. Les chapitres suivants énumèrent les chefs les plus célèbres des principautés arabes, ainsi que les Emirs *almouménin* ou commandants des Croyants, qui exercèrent une autorité prépondérante dans une brillante période de l'Islamisme, celle du khalifat. C'est alors que l'élite de la nation arménienne fut sollicitée à l'abjuration de sa foi et donna souvent l'exemple de la plus admirable fermeté dans les supplices. Enfin un chapitre tout entier est rempli par la liste des empereurs grecs de Byzance, depuis Constantin jusqu'au xe siècle, lesquels tentèrent plus d'une fois d'établir leur gouvernement dans les provinces occidentales du territoire arménien.

Le livre III, dont on attend la traduction de la diligence de M. Carrière, ne renferme pas moins de 48 chapitres ; il traite avec des détails anecdotiques des événements contemporains de l'auteur, et il renferme beaucoup de traits précieux pour l'histoire politique et l'histoire ecclésiastique à une époque du réveil de l'esprit national des Arméniens, soutenant des luttes incessantes contre l'influence étrangère. Seulement il faut se figurer l'annaliste et chronologiste en rapport avec ceux des évêques et des moines qui croyaient défendre l'indépendance de la nation en se tenant à la lettre de l'ancienne discipline et en adhérant à l'opinion hérétique sur les deux natures en Jésus-Christ qui a prévalu après le milieu du ve siècle chez une partie des chrétiens d'Orient. Les assertions d'Açoghig sont partout assez tranchées pour le ranger parmi les adhérents d'un schisme au sein duquel il était né. (Voir par ex. Liv. II, ch. 2, pp. 121-127). Même après les croisades, des préjugés de race ont fermé trop souvent les yeux du clergé et du peuple arménien sur l'obéissance au concile de Chalcédoine absolument nécessaire pour assurer l'unité de la foi et la concorde de la chrétienté.

Il est plusieurs précieux extraits du livre III traduits à l'avance par feu Dulaurier dans la deuxième partie de ses *Recherches* sur la chronologie arménienne (1859, volume in-4°), parmi lesquels nous citerions le passage sur la dynastie des Bagratides d'Ani (ann. 885), le récit de la prise de Mélitène par les Grecs (934-35) et les aperçus sur les règnes de Nicéphore Phocas et de Jean Zimiscès (963 978).

Comme la plupart des historiens de son pays, Açoghig expose succinctement les faits et, quand il les énonce avec moins de sécheresse, c'est qu'il veut en faire apercevoir la succession chronologique : il ne perd presque jamais de vue ce but particulier d'enseignement. Fort rarement il donne place à une

narration un peu étendue, comme pour mettre en relief le rôle et la physionomie d'un personnage marquant. Nous en prendrons pour exemple le trait qu'il rapporte au sujet d'un patriarche d'Arménie, d'ailleurs assez connu, Jean IV, dit le Philosophe, qui fleurit dans la première moitié du VIIIe siècle (Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, 1829, pp. 45-47). On doit au P. J.-B. Aucher le recueil de ses œuvres théologiques et pastorales en arménien et en latin (*Joannis philosophis Ozniensis Armeniorum catholici opera* — Venetiis, 1834, 1 vol. in-8°). Le récit ne manque pas de couleur locale (Açoghig, 1re partie, pages 132-132).

« Jean avait un extérieur charmant, tout en étant doué de toutes les vertus. Il portait un cilice en poil de chèvre qu'il recouvrait de vêtements somptueux aux couleurs éclatantes. Sur sa barbe blanche, il insufflait de la poudre d'or et la parfumait avec de l'huile odoriférante. L'Osdigan Valid (Velith) ayant eu l'occasion de le voir, et étant retourné à Bagdad, dépeignit au khalife la belle mine de Jean. Désireux de le voir, le khalife lui demanda de revêtir son magnifique costume habituel, et de se montrer ainsi paré à lui.

» Jean rendit son extérieur encore plus brillant et plus imposant que d'habitude; il frisa sa belle barbe grisonnante en boucles d'or, et, prenant en main sa crosse doctorale dorée, il se présenta à la cour. A cette vue le khalife étonné le fit asseoir avec de grands honneurs, et lui dit : « Pourquoi es-tu » ainsi paré, tandis que ton Christ et ses disciples ont prescrit l'humilité et » l'abjection? » — « Notre Christ, répondit Jean, voilait sa divinité glorieuse » sous les apparences de l'humanité, tandis que ses miracles éclatants met» taient en évidence sa majesté; ses disciples, en opérant les mêmes pro» diges, se rendirent imposants aux yeux de ceux qui en étaient les témoins; » mais, comme cette faculté d'opérer tant de choses extraordinaires n'existe » pour nous que très affaiblie, nous nous servons d'une pompe extérieure » pour exciter les gens simples à la crainte de Dieu; de même que vous » autres souverains, pour rehausser votre Majesté aux yeux des hommes, » vous leur apparaissez sous des vêtements de pourpre brochés d'or. Mais si » tu veux examiner mon costume pièce à pièce, le voici! » Et s'étant désha» billé, il lui fit voir un cilice des plus grossiers. Le khalife, saisi d'ad» miration, redoubla de considération et d'égards pour lui et le renvoya en » Arménie, comblé d'honneurs et de présents. »

FÉLIX NÈVE.

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. *Rapport sur une mission littéraire dans les Iles Britanniques*. Extrait des archives des missions scientifiques et littéraires, 3e série ; tome X. Paris, 62 pp.

Il nous serait impossible de faire un compte-rendu réel de ce *rapport* si remarquable ; il faudrait pour cela le reproduire presque en entier tant il est succinct et bourré de faits. Nous devons nous contenter de le présenter à nos lecteurs, aux spécialistes celtisants à cause des richesses qu'il contient, aux savants en général comme modèle d'activité, de perspicacité et de travail. M. d'Arbois de Jubainville a visité en Angleterre les bibliothèques du British Museum, de l'université de Cambridge et d'Oxford (Bodleyenne) et en Irlande celles de l'Académie royale, de l'université de Dublin et des Francis-

cains de Merchant's-Quay. Dans six chapitres successifs il nous donne les résultats de ses investigations dans les divers établissements et nul ne peut méconnaître qu'ils ne soient des plus abondants. A l'université de Cambridge nous trouvons trois manuscrits du xe siècle, au British Museum, vingt trois manuscrits irlandais du xiie au xvie siècle ; à Oxford, quinze manuscrits de la même époque. Ceux des bibliothèques irlandaises sont beaucoup plus nombreux ; cinq cents soixante à l'Académie royale ; soixante trois à l'université de Dublin, vingt deux chez les PP. Franciscains. Deux chapitres supplémentaires renseignent le lecteur sur le contenu de bibliothèques particulières également riches de ces trésors littéraires. Ce rapport qui semble fait pour les celtisants seuls, intéresse toutefois tous les lecteurs instruits : car tout le monde aime à savoir ce qui reste de la littérature celtique, d'une branche importante de la famille des langues indo-européennes. Il est fait du reste avec autant de connaissance de la matière que de discernement et de clarté. On ne pouvait, du reste, attendre moins du savant celtiste à qui nous devons des études si remarquables sur la littérature épique de l'Irlande, sur la grammaire et le droit celtiques, ainsi qu'un cours de littérature celtique dont les deux parties ont mis de nouveau en relief la science et le talent de l'auteur. Souhaitons pour l'extension de ces intéressants études d'en voir bientôt paraître d'autres semblables. C. de Harlez.

Le peuple et l'empire des Mèdes jusqu'à la fin du règne de Cyaxare, par A. Delattre, S. J. — Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique. Bruxelles, F. Hayez, 1883, gr. 4°, 200 pages.

Cet ouvrage solide et d'un caractère vraiment scientifique est la réponse à la question de concours posée par l'Académie de Belgique : *Exposer d'après les sources classiques et orientales l'origine et les développements de l'empire des Mèdes. — Apprécier les travaux de MM. Oppert, Rawlinson (Sir Henri et Georges), Spiegel et autres sur ce sujet.*

L'auteur divise son travail en trois livres qui traitent respectivement de la géographie et de l'ethnographie de la Médie, — de la Médie sous la domination assyrienne, — de la fondation et du développement de la monarchie médique.

Il prouve par une étude soigneuse de toutes les sources classiques qu'on ne trouve de Mèdes que sur le terrain iranien, et qu'ils appartiennent, conformément au jugement unanime des anciens, à la famille arienne, et dans cette famille à la branche iranienne. L'idée qui est venue à quelques savants de métamorphoser les Mèdes en Touraniens a pour unique fondement de prétendus résultats de la science nouvelle de l'assyriologie. Le développement de cette opinion de MM. Rawlinson, Norris, Lenormant et Oppert est fort bien présenté, et le simple exposé des raisons diverses et souvent contradictoires dont elle s'autorise en est une bonne réfutation. C'est un mérite du nouvel ouvrage d'avoir enfin banni de l'histoire ancienne d'une manière si simple et si claire, et pour toujours, espérons-le, la chimère des Mèdes Touraniens. L'auteur serait en état de porter le dernier coup aux Mèdes Touraniens s'il étudiait le texte du deuxième ordre des inscriptions trilingues des

Achéménides qui a donné lieu à cette hypothèse. Nous reconnaissons toutefois que ces recherches philologiques étaient en dehors du cadre de la question posée. Du reste, l'étude de ce texte, dit médique, est encore d'un accès difficile malgré les nombreux travaux dont il a été l'objet ; il faudrait avant tout en avoir une édition exacte, collationnée avec l'original. Il n'est peut-être pas sans intérêt de dire ici en passant qu'on possède en cette langue non seulement les inscriptions bien connues des Achéménides, mais encore l'inscription de Mal-Amir (Layard, pl. 36) dont M. Sayce a parlé au Congrès des orientalistes à Leyde, et même une tablette d'argile du British Museum (K. 1325), qui provient de Kuyundschik et date probablement du règne d'Assurbanipal.

Dans le deuxième livre, tous les endroits des inscriptions historiques (assyriennes) qui ont rapport à la Médie, sont étudiés avec toute la circonspection et le soin désirable. Selon son habitude, l'auteur expose les vues des différents assyriologues ; il facilite son travail de critique en mettant simplement en regard des opinions contradictoires ; et il trouve souvent lui-même d'une manière fort heureuse le juste milieu qui est la vérité. Cette partie du travail renferme beaucoup d'observations importantes, d'un vif intérêt aussi pour les assyriologues de profession. Il serait trop long de citer des extraits. Qu'il suffise de dire que tous les passages qui ont rapport soit directement soit indirectement au sujet dans les inscriptions de Teglatphalasar I, Assurnatsirpal, Salmanasar II, Samsi Raman, Ramanu-nirari. Teglatphalasar II Sargon, Sennachérib, Asarhaddon et Assurbanipal, y sont étudiés et critiqués en détail. On y fait valoir avec à-propos les données historiques du livre de Judith, que la plupart des assyriologues ont négligées.

Enfin le troisième livre traite d'une manière approfondie l'histoire de l'empire médique depuis Déjocès jusqu'à Cyacare. L'auteur suit en général Hérodote. Il juge les vues diverses des modernes assyriologues, qui ont rejeté ou modifié trop souvent les renseignements des anciens historiens, afin de donner plus d'importance à des découvertes suspectes.

On garde de la lecture du nouvel ouvrage sur les Mèdes cette agréable impression que l'histoire ancienne de l'Orient peut s'éclaircir même dans ses parties les plus obscures, pourvu qu'on traite les sources avec circonspection et qu'on ne confonde pas l'histoire avec des tableaux de fantaisie et des combinaisons aventureuses. Pour tous ceux qui s'intéressent aux données de l'assyriologie sur l'histoire des Mèdes, cet ouvrage sera le bienvenu, et il est indispensable pour ceux qui ne sauraient se former un jugement sur les questions traitées en recourant par eux-mêmes aux inscriptions assyriennes.

J. N. Strassmaier.

Etudes sur l'ancien droit et coutume primitive par Sir Henri Sumner Maine, traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur. 1 vol. in-8° de 529 pages. Paris 1884 (Ernest Thorin, éditeur).

Jusqu'à présent notre pays s'est trouvé un peu distancé par l'Allemagne et l'Angleterre, en ce qui concerne les études d'archéologie juridique. Tandis que nos voisins d'Outre-Rhin poursuivant patiemment leurs investigations

sur le vieux droit Romain, dépouillant les chartres du moyen âge, faisaient, pour ainsi dire, revivre les anciennes sociétés européennes, les érudits Anglais, eux, suivaient une marche notablement différente. Mettant à profit les renseignements fournis par leurs missionnaires et leurs voyageurs, ils étudiaient les origines de la famille et du droit, chez les peuples les plus éloignés et les plus divers; faisant parfois des tribus les plus sauvages l'objet spécial de leurs études, ils se plaisaient à nous reporter aux origines mêmes de l'humanité. Nous devons donc savoir beaucoup de gré au traducteur du dernier livre de M. Maine.

Tout en regrettant qu'un sentiment de modestie et de trop délicate réserve l'ait empêché de joindre son nom à sa traduction, remercions-le de l'effort qu'il a fait pour répandre, parmi nos compatriotes, le goût d'étude auquel ils sont restés jusqu'à ce jour par trop étranger.

Quant à l'auteur, l'un des plus éminents juristes de l'Angleterre, nous n'avons pas à en faire l'éloge devant les lecteurs. Son nom est connu depuis longtemps déjà, comme celui d'un des plus éminents érudits de la grande Bretagne; le dernier livre par lui publié sera jugé digne de tous points de ceux qui l'ont précédé.

Les quatre premiers chapitres des études sur l'ancien droit sont consacrés à celle de questions plutôt théologiques que juridiques; c'est qu'en effet, comme nous le fait observer M. Maine, le droit dans les sociétés primitives procède surtout de la religion et reste pendant longtemps, pour ainsi dire, confondu avec elle.

On lira avec curiosité le passage consacré à ce que nous pourrions appeler, la chronologie des lois de Manou. Bien entendu, les Indous orthodoxes lui attribue une antiquité indéfinie, et le font à peu près contemporain de la création du monde; sans aller aussi loin dans leurs calculs, certains savants anglais par exemple, Sir William Jones, lui accordent une antiquité plus réculée que celle de la guerre de Troie.

D'autres, au contraire, estiment que, sous sa forme actuelle, ce fameux recueil de lois ne doit pas remonter au delà du 13 ou 14me siècle de notre ère. Il y a, on le voit, de la marge entre ces diverses opinions que nous n'entreprendrons pas de concilier; nous y voyons une preuve nouvelle du peu de précision de l'esprit indien dans tout ce qui est chronologie. Le chapitre consacré au culte des ancêtres nous a particulièrement intéressé. Tous les anciens peuples, pour ainsi dire, ont été unanimes à considérer l'absence de postérité comme l'un des plus grands malheurs qui pût frapper un homme.

Le salut éternel du défunt en quelque sorte, se trouvait intéressé à ce qu'il laissât des héritiers de son nom pouvant le soulager dans l'autre vie au moyen de sacrifices funèbres. Il est curieux de voir à quels expédients le législateur permettait de recourir, pour assurer au mort une parenté fictive, lorsque la parenté réelle lui faisait défaut.

Dans les deux chapitres qui suivent, M. Maine étudie surtout le droit au point de vue politique. Il examine quelle fut l'origine de la loi salique et de ces fraticides pratiqués par plusieurs sultans comme la chose du monde la plus naturelle, la plus juste et la plus conforme aux intérêts de l'état. Notre auteur fait très savamment ressortir les caractères de la royauté primitive et

ses institutions judiciaires au début des sociétés. C'est la législation pénale, à vrai dire, qui se développe la première et la société se montre préoccupée surtout du désir d'empêcher les abus du droit de vengeance individuelle.

Deux notes, fort intéressantes toutes les deux, l'une sur les sauvages des îles Andaman, l'autre sur le mariage obligatoire dont on a voulu faire l'essai au Canada Français, termine cette seconde partie.

Ajoutons que l'auteur fait bonne justice de certaines théories beaucoup trop absolues, en ce qui concerne la polyandrie au sein des races primitives. Partout nous rencontrons une constitution, au moins rudimentaire, de la famille. L'on peut dire que, sans elle, la perpétuité même de la race eût été atteinte et que jamais sur ce point notre espèce n'a pu tomber au niveau de certaines espèces animales.

La constitution de la propriété et les règles de transmission des biens, à différentes époques et chez différents peuples, font l'objet de la dernière partie de l'ouvrage de M. Maine; il nous fait voir la possession collective précédent d'ordinaire, au moins en ce qui concerne les biens-fonds, l'affectation à une seule famille ou à un seul individu. Cet ancien état des choses nous semble d'autant plus curieux à observer qu'il s'est maintenu aujourd'hui encore dans une partie notable de l'Europe.

Et qu'est-ce que la commune russe actuelle, dont les habitants reçoivent, chaque année, le lopin de terre nécessaire à leur subsistance, sinon le reste d'une ancienne constitution de la propriété dont Tacite nous signalait de son temps l'existence en Germanie? Même réflexion au sujet de la *Zadrouga* ou communauté de famille qui n'a pas encore complétement disparu chez les Slaves du Sud.

L'espace nous manque pour suivre notre auteur dans ce qu'il nous dit de la décadence de la propriété féodale en France et en Angleterre, de la classification des biens et des règles légales, non plus que dans les notes explicatives qui y sont jointes.

Le livre de M. Maine intéresse, nous ne craignons pas de le dire, tout le public érudit et sa lecture nous semble indispensable à quiconque s'occupe de l'histoire du droit, de celle des religions, en un mot du passé de l'humanité.

Les vues de l'auteur nous semblent en général remarquables par leur précision et leur justesse et il a su se garder de cet esprit de système si dangereux en matières d'investigatiens scientifiques.

Encore une fois, tous nos compliments au traducteur qui a bien voulu dans sa prose facile et élégante, mettre à la portée de nos compatriotes une œuvre aussi importante. Puisse-t-il trouver des imitateurs et contribuer ainsi à répandre parmi nous, le goût de l'archéologie juridique.

C[te] DE CHARENCEY.

G. H. SCHILS. *Elementa linguæ japonicæ*; in-8° pp. 68 et planches. Leodii (Liège) Grandmont-Donders 1884.

On comprendra sans peine que nous saluions avec un grand plaisir l'apparition d'une grammaire japonaise sur le sol belge. Les langues orientales et la science des langues, en général, n'y ont pas été jusqu'ici

cultivées comme elles devaientl'être et nos compatriotes ont eu trop souvent principalement en vue les choses immédiatement pratiques. Aussi que le savant inaugurateur des études japonaises dans la Belgique moderne, reçoive toutes nos félicitations.Son œuvre est un abrégé, un cours élémentaire comme il l'intitule lui-même, mais ce n'est pas un ensemble d'éléments choisis tellement quellement et simplement puisés ailleurs. L'auteur a travaillé par lui-même et nous donne un système qui a son originalité. Remarquons d'abord la division des mots,claire et lucide,en *voces idiologicas et relativas*. Celle des premières en *radices* et *stirpes*, ce qui lui a permis de simplifier bien des choses et spécialement la théorie du verbe. Là nous trouvons une détermination bien plus naturelle de la dérivation verbale par la supposition de racines perdues en *i* servant de base aux formes en *e*, la suppression de la conjugaison en *uvi* et l'admission de la forme en *i* comme primitive et normale. La syntaxe contien bien des choses propres à l'auteur. Nous pourrions le chicaner à l'aise sur la brieveté de son livre,mais il nous a prévenu en ne nous annonçant que des éléments et en nous rappelant le jugement si vrai de l'illustre sinologue Abel Remusat. Il est à regretter que M. Schils ait été si mal servi par l'autographiste qui a tiré les planches ; leur paleur dépare le travail de l'auteur. Mais c'est là bien peu de chose qui ne compromet en rien le livre. Nous ne pouvons donc qu'encourager le docte et courageux auteur à poursuivre ses étudøs et à nous donner bientôt de nouveaux fruits de son travail. C. DE HARLEZ.

E. KUHN. *Ueber Herkunft und Sprache der transgangetischen Voelker. Festrede zur Feier des Allh. Geburts. und Namensfestes S. M. K. Ludwig II.* in-4°. *München.*

Cet excellent travail se recommande par la science, la méthode et la clarté ; et bien que visant plutôt à exposer qu'à découvrir il n'est pas sans aperçu nouveau.

L'auteur nous donne d'abord un exposé très clair de la question, un tableau des différent peuples et langages que l'on connaît au delà du Gange, il en apprend très bien les caractères et la nature générale distinguant convenablement les couches primaires des suivantes sans confondre toute fois comme on le fait souvent et bien à tort les premiers habitants d'un pays avec de prétendus aborigènes ou autochtones dont on n'a jamais pu démontrer scientifiquement l'existence.

Le professeur Kuhn examine ensuite les caractères des langues, leurs traits de ressemblance dans le vocabulaire, le monosyllabisme, la syntaxe de position, et les différences qui les distinguent.

Nous ne pouvons qu'approuver le système admis par le savant auteur pour expliquer les divergences dans les règles de position. Il est en effet éminemment probable que les langues mères,s'il y en eut une qui mérite ce nom, avaient une assez grande liberté et que chaque famille a choisi à

son gré dans le trésor commun. Nous voudrions voir appliquer ce principe à l'étude des langues en général, elle mettrait fin à plus d'un faux système et expliquerait des parentés originaires que l'on conteste sans raison. J'ai montré ailleurs que la différence totale des pronoms personnels ne prouve rien contre l'unité originaire de deux langues, qu'il y a dans l'opinion contraire une pétition de principe et une inintelligence de la réalité.

Non moins vrais sont les principes admis par Kuhn relativement à la forme originaire de ces langues dites monosyllabiques et au développement de l'accent comme compensation à l'appauvrissement des racines et à leur mutilation qui produisit une assimilation d'un effet funeste.Dans ses étroits limites, que nous ne pouvons nous empêcher de regretter ; ce nouvel écrit du savant professeur de Munich sera très bien venu de ceux qui désirent avoir une idée exacte de ces questions.

C. DE HARLEZ.

Etudes arméniennes, 1re *partie ; Rapport de l'arménien avec les langues éraniennes, par* EMILE DILLON. Kharkoff, 1884 (en langue russe). — pp. 119.

(Extrait de la Revue de l'Instruction publique).

Dans ce livre l'auteur, qui s'est déjà fait connaître du monde savant par ses écrits sur les langues éraniennes, étudie la question tant débattue de la nature, de la langue arménienne et de la place de celle-ci parmi les langues de la famille indo-européenne. Parmi tous ceux qui ont jusqu'ici traité cette question, M. de Lagarde, qui ne prétend pas du reste, être spécialiste, a, sans contredit le plus contribué à sa solution. S'il n'a pas réussi à la trancher définitivement, c'est sans doute parce qu'il ne s'en est occupé qu'en passant. Depuis l'apparition des Armenische studien de M. de Lagarde, d'autres savants se sont occupés de cette question, et l'on a proposé des solutions plus ingénieuses que solides. Mais la question n'en est pas plus avancée, elle attend toujours sa solution. Sans que les données du problème aient été essentiellement changées depuis lors, M. Dillon a su cependant présenter celui-ci sous une forme tout à fait nouvelle, le mettre dans son vrai jour, et lui trouver une solution à notre avis satisfaisante.

Dans une courte introduction l'auteur passe en revue les ouvrages de ses prédécesseurs et ses critiques nous paraissent aussi justes que pertinentes. L'arménien, on le sait, est rempli de mots étrangers, principalement persans, qui y ont pénétré à diverses époques ; les uns ont été empruntés au pehlevi et sont très précieux comme pouvant servir à déterminer la lecture de beaucoup de mots pehlevis dont la prononciation est douteuse ; d'autres ont été pris au persan moderne, tandis que pour d'autres les mots persans correspondants n'ont pas encore été trouvés. La présence de ces mots étrangers rend extrêmement difficile la

etermination du fonds primitif de l'arménien, car l'on est toujours exposé au danger de prendre un mot emprunté pour un mot arménien, tandis que d'autre part il n'est pas facile à échapper à cette difficulté. Il n'y a que deux moyens : ou de rejeter tous les mots qui ressemblent à des mots persans, ou de ne rejeter que les mots qui ont été évidemment empruntés au persan et dont la physionomie n'est pas arménienne. Le premier de ces deux systèmes est celui de M. Hübschmann tandis que Fr. Müller suit le second. Le défaut de chacun de ces systèmes consiste en ce qu'ils accordent, tous deux, trop de place à l'appréciation personnelle. Ainsi M. Hübschmann a rayé du dictionnaire arménien beaucoup de mots non empruntés, tandis que M. Müller traite d'arméniens nombre de mots de provenance persane.

Le système de M. Dillon peut être appelé un éclectisme, mais un éclectisme qui ne repose pas sur une base subjective, et qui à coup sûr réunira plus de suffrages que les systèmes de ses prédécesseurs. Il traite d'arméniens tous les mots qui ont été reconnus pour tels par ses confrères et sur la provenance desquels il n'y a aucun doute. Ayant ainsi déterminé d'après une méthode contre laquelle il n'y a rien à redire, le fonds primitif de l'arménien, il lui est facile d'en constater les lois phonétiques. Dès qu'il a établi ces lois il s'en sert pour déterminer l'arménisme d'un certain nombre de mots, dont la nationalité a été discutée par divers spécialistes. De cette manière l'auteur a pu asseoir sur une base solide les principaux traits caractéristiques de la langue arménienne, et augmenter ses matériaux. En comparant ensuite ces caractères avec ceux des langues ariennes et puis avec les traits caractéristiques des langues éraniennes il démontre que l'arménien est une langue arienne et ce qui plus est une langue éramenne.

Nous devons nous borner à indiquer la méthode que l'auteur suit dans ces études, ce n'est pas ici l'endroit d'entrer dans les détails de la discussion et d'analyser tous les arguments. Nous nous permettrons cependant de signaler deux ou trois passages qui nous paraissent dignes d'attention.

P. 79. L'auteur compare le mot θ*ulabar* (faiblement), θ*ulanal* (faiblir), avec goth. *thulan* (souffrir), sanscr. *tul*, lat. *tulo*, slav. *tulu* (carquois) et à notre avis il a parfaitement raison. En effet, il n'y a absolument rien, qui du point de vue étymologique empêche cette comparaison ; car indo-europ. t = armén. θ ; indo-europ. u = armén. u, (cf. armén. *surb*, avec sanscr. *çubhva*, arm. *hur* avec gr. πῦρ etc.) ; et enfin armén. l = indo-europ. l. (arm. *ayl* = ἄλλος; arm. loganal = lavo etc.). Pour ce qui est de la différence de signification, cela ne fait pas, ce nous semble, grande difficulté, car la différence de signification entre le goth. *thulan* et le slav, *tulu* n'est pas moins considérable que la différence entre l'arménien θ*ulabar* et le gothique *thulan*, et l'évolution de ces différents sens se laisse expliquer assez facilement.

P. 100 suiv. l'auteur démontre avec ingénuité le passage de l's indo-européen en sh arménien, et il en déduit des conclusions très importantes pour la caractéristique de l'arménien. P. 101 suiv. il analyse minutieusement la nature du son arménien *gh* sur lequel on a émis tant d'opinions diverses. Les uns le représentaient par l, les autres par ç et d'autres le rendaient par gh. L'auteur discute la valeur de cette lettre d'un point de vue historique et fait voir qu'elle n'était jamais identique avec l, même avant le Ve siècle et que sa prononciation ressemblait plutôt à celle de r. De là il résulte qu'en arménien comme dans les langues ariennes r correspond à l et r indo-européens. L'arménien n'observe cependant pas toujours cette règle, et les exceptions sont de nature à embarrasser les linguistes. M. Dillon explique ces déviations avec autant de probabilité que d'érudition, et il montre par des exemples tirés du pehlevi persan moderne, afghan et ossète que les dialectes éraniens modernes admettent beaucoup plus de déviations sous ce rapport que l'arménien. Après avoir établi des résultats positifs, l'auteur passe à la considération des objections de ses adversaires, auxquelles il répond en général très bien, se fondant non seulement sur des mots isolés, mais aussi sur des formes grammaticales dont il tâche toujours d'éclaircir la formation.

Parmi les comparaisons que nous voyons pour la première fois, se trouvent p. 51 *qerel*, gratter, tourmenter avec iron. *Xärig*, diable, p. 57, *ôdz* (serpent) avec iron. *uzün*, digor. *uzun*; p. 66 *berel* avec iron. *abarün* (mettre, placer); p. 66 *bun* avec iron. *bün*, digor. *bun*; p. 75 *dayl* (lait) et *dayekel* (nourrir avec iron. *däin*; p. 81 *handês* avec iron .*avdiçun*, etc. etc. Mais nous ne saurions accepter des comparaisons comme celle de *tsoril* (p. 61) (couler) avec la racine avestique *ghzar*, digor. *äzgorun*, iron. *zgurün*, courir. P. 69 avec φουθ (studium) il eût dû comp. slav. *spêti*, *spêchŭ* et peut être lat. *spes*, *sperare prosper*. P. 116 avant de comparer l'afghan *anâ* (grande mère) avec l'arménien *han* qui a la même signification, il n'eût pas été superflu d'examiner de près le mot *anâ* et d'en déterminer préalablement la nationalité. P. 47. Nous ne pouvons pas admettre la comparaison que fait l'auteur de arménien *eqel* (aiguiser, plier) avec sanscr. *tains*, *tas-ara*, lat. *tessera*, goth. *thinsan*. Nous somme également disposés à douter de la justesse de la comparaison de l'arménien *qogh* (voile) avec l'avestique *var* (couvrir), persan moderne *pär-värdân*, sanscr. *var vrnoti*. Nous sommes au contraire tout à fait d'accord avec M. Dillon lorsqu'il compare l'armén. *ankiun* avec digor. ängur (p. 36); armén. *krtchel* (croasser) avec avest. *gar*, afghan. *gharêdal*; (p. 40); arm. *gos gosq* avec iron. yaçün (bêler) (p. 41); armén. *sug* (tristesse) avec iron. *gäg*. digor. *giga*, idem, p. 47).

C. DE HARLEZ.

VARIA.

—

FIRDUSIACA.

Eridousi, dans son Livre des Rois, et précisément à l'histoire de Rustem et de Sohrâb, raconte que, lorsque le roi Dâvus traita avec dédain et méprise Rustem, le grand héros quitta tout furieux la cour et menaça de ne pas y retourner. Les princes de la cour le suivirent pour l'arrêter, mais Rustem se tourna et leur dit (p. 340, éd. Calc) :

Bi-êrânizân guft : Suhrâb i gurd
biz-âyad, na-mânad buzurb u na-khurd.
shumâ har-yakî cârah i gân kunîd,
khirad-râ bi-dîu kâr darmân kunîd.
Bi-êrân na-bînîd z-în pas ma-vâ;
shumâ-râ zamîn, parr i kergas ma-râ.

M. Mohl traduit ce passage de cette façon : « Puis il dit aux Iraniens : Ce vaillant Turc (*l'édition de Culcutta dit : l'héros Sohrâb*) viendra et ne laissera *en vie* ni les puissants ni les faibles. Que chacun de vous cherche un moyen de sauver sa vie, et qu'il y applique son intelligence. Dorénavant vous ne me verrez plus dans l'Iran; la terre est à vous, et les ailes du vautour sont à moi. »

Le savant persaniste a parfaitement rendu la pensée du grand poète en ce bref morceau, excepté, nous pensons, dans le dernier hémistique. Ajoutons qu'il a rendu le texte persan mot à mot, mais qu'il n'a pas compris, ou nous nous trompons, ce que ces mots veulent vraiment dire. S'il est permis de manifester notre opinion, nous pensons que Firdousi nous a conservé ici un souvenir d'un ancien usage zoroastrien. Les événements que Firdousi raconte dans la première partie de son Livre des Rois, se reportent toujours à l'Iran d'Orient, mais le grand roi tient sa cour dans le Fars, c'est à dire dans l'Iran d'Occident, tandis que Rustem, maître de Nîmrûz, né dans le Sejestân, par son alliance avec le roi du Kâboul dont la fille est sa mère, appartient à l'Orient de l'Iran. Or, dans l'Iran d'Orient il était d'usage d'exposer les cadavres dans les *dakhmas* ou cimetières dont parle tant de fois l'Avesta, pour les livrer en pâture aux oiseaux de proie et aux bêtes féroces. Pour les sectateurs de Zoroastre, l'enterrement des cadavres était le plus horrible des crimes, et nous savons par Hérodote et par les autres écrivains et grecs et romains que les Persans, c'est à dire les habitants de l'Iran d'Occident enterraient les cadavres. Or, selon le Livre des Rois, les premiers rois de l'épopée persane, comme nous l'avons dit tout à l'heure, tels que Frêdûn, Minôcihr, Kobâd et même Kâvus, avaient leur résidence royale en Perse (p. 228, 962, etc. Ed. Calc.); et je crois que, dans le morceau de Firdousi en question, Rustem a voulu reprocher aux Iraniens de l'Occident leur horrible crime d'enfouir les cadavres dans la terre, tout en se flattant que son cadavre, puisqu'il ne reviendra à jamais à la cour, sera exposé aux vautours, qui seront chargés de leur donner une sépulture plus convenable. Donc le passage en question, d'après notre avis, devrait être expliqué

de la façon suivante : Quand vous serez morts, vos cadavres seront enterrés, le mien sera livré aux vautours, ce qui est la meilleure des sépultures. — On sait, du reste, quels soins on apportait chez les anciens à conserver intactes les coutumes sacrées de la sépulture.

Mais il y a une objection à faire. — Fridousi, dans la dernière partie de son poème, nous représente Rustem comme un adversaire opiniâtre de la loi de Zerdushr ou Zoroastre que Gushtâsp lui imposait par son fils Isfendyâr. Or la livraison de son cadavre aux vautours, vantée par Rustem, en tant qu'elle est conforme à la loi de Zoroastre, serait en contradiction avec la foi du grand héros. Mais nous pensons que Firdousi n'a pas songé à cela ; de pareilles contradictions on a maint exemples et chez Firdousi même, dans un ouvrage de tant d'étendue, et chez presque tous les anciens poètes épiques Lorsqu'il écrivait l'hémistiche en question, il ne songeait à Rustem que comme appartenant à l'Iran d'Orient ; il savait que chez les Iraniens orientaux on regardait comme un horrible crime d'enterrer les morts, qu'on regardait comme chose méritoire de livrer les cadavres aux vautours, et il ne trouva rien de mieux que de reprocher tout cela aux Iraniens de la cour occidentale du roi et de se vanter du mode de son sépulture.

J'avoue que tout cela est une conjecture et rien de plus ; mais, si nous ne l'acceptons pas, de quelle façon pouvons-nous expliquer ce passage rempli de tant d'obscurité ?

I. Pizzi.

ANTONIO TEBALDEO.

Le sonnet que nous avons présenté aux lecteurs du *Muséon* traduit du persan (1), appartient à un poète ferrarais du xve siècle, sur lequel les historiens de la littérature italienne ont porté les jugements les plus opposés.

On n'a sur son compte que des notices incertaines et contradictoires. *Quadrio* (2) affirme qu'Antonio Tebaldeo naquit à Ferrare le 4 vovembre 1456 ; le *Giornale dei litterati d'Italia* (t. III) porte au contraire le 4 novembre 1463. Non moins inexactes sont les affirmations de ceux qui lui attribuent un origine aristocratique ; car lui-même dans plusieurs sonnets (30e, 77e. 157e et 202e) reconnait qu'il est né de gens pauvres.

Les biographes ne s'accordent pas mieux relativement à la profession de Tebaldeo. L'un l'appelle médecin, l'autre jurisconsulte (3), d'autres encore secrétaire particulier du duc Hercule I. Le plus grand nombre toutefois reconnaît qu'il fut attaché à la secrétairerie d'état du Ferrarais.

On raconte en outre qu'il reçut la couronne des poètes de la main de l'empereur Frédéric III à Ferrare en 1469. Mais Luca Gaurico soutient que cette cérémonie eut lieu en 1463 et Baruffaldi (4) lui assigne la date de 1483. Mais nous ne pouvons accepter aucunes de ces données. Si nous tenons l'année 1456 pour celle de la naissance du poète, il en résulte qu'il fut couronné à l'âge de 7 ou de 13 ans. Si nous nous arrêtons à 1469, ce sera mieux encore et nous verrons que Tebaldeo obtint la couronne poétique l'année même de sa naissance ou six ans après.

(1) Voy. *Muséon*, juillet 1884, tome III, 3 p.
(2) Storia è ragione d'ogni poesia, vol. 2, l. 1.
(3) Guarin, Suppl. ad Borset. *Histor. gyms. Ferr.*
(4) Baruffaldi. De Poet. Ferr. p. 10.

La date de 1483 n'offre pas moins de difficultés car l'histoire nous apprend qu'après 1470 Frédéric III ne vint plus en Italie (1).

Il est donc difficile de déterminer l'année où Tebaldeo fut couronné de lauriers bien que le fait soit prouvé par de nombreux témoignages. On lit en effet dans le recueil des poésies de César Torti et d'autres, fait par *Ser Francesco Bonaccursi*. « Antonius Thybaldeus Ferrariensis poeta lauro insignitus. » Ce recueil fut publié à Florence sans indication de date et vit le jour la première fois avant 1489 selon l'opinion de bibliographes faisant autorité. C'est donc avant cette époque que doit se placer cette cérémonie.

On raconte que ce poète fatigué de la cour de Ferrare, passa au service de François de Gonzague, marquis de Mantoue ; il la quitta aussi bientôt pour se rendre à Rome, où vivaient de nombreux esprits distingués, florissant à la cour du grand et noble Mécène, qui fut Léon X.

Une lettre de Bembo nous apprend que le 29 avril 1516 Antonio Tebaldeo se trouvait à Rome et que le célèbre Rafael d'Urbin avait fait nos portrait tellement au naturel qu'il ne se ressemblait pas à lui-même plus que cette peinture ne lui ressemblait.

A Rome Tebaldeo avait été précédé par une renommée de grand poète et déjà en effet ses poésies avaient été réunies en un volume et éditées à Modène en 1499. Bembo et d'autres encore en avaient fait le plus magnifique éloge. On dit qu'en lisant les vers de Politien, de Sannazar, de Bembo et d'autres illustres poètes, désespérant de pouvoir jamais atteindre une semblable perfection, il renonça à composer des poésies en langue vulgaire et résolut de se faire un nom immortel en écrivant en latin. Mais sur ce terrain il avait encore de plus redoutables adversaires dans Vida, Fraccastoro, Palingenio, Sannazar et beaucoup d'autres qui écrivaient des poésies et même des poèmes en latin avec une pureté de langage qui laissait peu à envier au siècle d'Auguste.

Cependant notre poète eut de Léon X, pour quelques distiques, 500 ducats que suivirent d'autres dons considérables en sorte que Thebaldeo commençait à jouir d'une heureuse aisance, quand les soldats conduits par le connétable de Bourbon tombèrent sur la ville de Rome et la mirent à sac. Le poète eut beaucoup à souffrir parce qu'il était l'ami de Clément VII et fut réduit à une telle misère qu'il dut demander en prêt à son ami Bembo trente florins pour pouvoir se procurer, comme il le dit lui-même, « les choses nécessaires à la vie. »

(1) Quelques historiens pensent que le Frédéric III dont il est question ici fut l'infortuné fils d'Albert I d'Autriche, élu empereur en 1413, mais dont l'élection fut contestée par plusieurs princes qui reconnurent Louis de Bavière. En 1322 Louis rencontra l'armée de ce Frédéric surnommé *le Bel* à Micheldorst (28 sept.) et remporta une victoire insigne. Frédéric et son frère Henri furent faits prisonniers. Après 3 ans de prison le malheureux fils d'Albert I céda au Bavarois ses droits à la couronne impériale. D'autres écrivains ne comptent pas ce Frédéric parmi les empereurs mais considèrent comme troisième du nom Frédéric surnommé le *Pacifique* qui naquit en 1415, fut élu empereur en 1440 et couronné à Rome par le pape Nicolas V en 1452. Ce prince descendit en Italie une autre fois en 1468 pour faire confirmer par le Pape sa succession aux trônes de Hongrie et de Bohême et retourna en 1470 dans ses états d'où il ne revint plus. Il mourut en 1493 (7 sept.) dans des douleurs atroces.

Quand Charles Quint entra dans Rome, Tebaldeo lui ferma brusquement sa porte au visage et résolut de quitter l'Italie pour se rendre en Provence. Mais Bembo l'en dissuada. Tebaldeo resta donc à Rome et y mourut dans l'indigence le 4 novembre 1538 comme on le dit généralement. On n'est pas même d'accord sur l'année où mourut notre poète. En effet Zeno (1) dit que ce fut en 1327. D'autres affirment qu'Antonio Tebaldeo mourut longtemps après. Baruffaldi (op. cit., p. 10) désigne comme l'année de sa mort l'an 1530 et ajoute qu'il fut enterré à Saint-Paul de Ferrare. Giovio (Eloges) prétend qu'il mourut en 1537 et qu'il reçut la sépulture à Sainte-Marie in *Via Lata* à Rome. Barotti (2) s'efforce de prouver que Tebaldeo mourut à 80 ans en 1536.

Des jugements aussi étranges qu'opposés ont été porté sur notre poète. Quelques-uns l'élèvent jusqu'au ciel, l'appelant un chef d'école et un novateur de premier ordre. D'autres en ont dit tout le mal possible, le traitant d'idiot et de corrupteur du bon goût littéraire. Si l'on veut tenir un juste milieu on peut dire que Tebaldeo ne fut pas exempt des vices de diction et de style, en un mot de ce *petrarquisme* qui souilla la plus grande partie des rimeurs de son temps (et il est difficile à un poète d'échapper complètement aux effets de l'air ambiant), mais qu'il chercha à s'élever au-dessus de la foule vulgaire, révéla dans certaines compositions son génie hardi et fécond et ouvrit la voie à une nouvelle lyrique vive, splendide, étrange.

Parmi les compositions de ce genre nous avons été spécialement charmé et impressionné par le beau sonnet que nous avons eu la fantaisie de traduire en la langue douce et harmonieuse de la Perse moderne et ce, le moins mal que nous avons pu.

G. Barone.

(1) Zeno. Annot. alla bibliot. ital. Font. Tome II, c. 8.
(2) Barotti. Gianandrea. Memorie istoriche di litterati ferraresi, vol. I, p. 187.

N. B. La table des matières sera envoyée avec la prochaine livraison.

